This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Dc
1964

Library of the Divinity School

Bought from the Fund

GIVEN IN MEMORY OF

RUSHTON DASHWOOD BURR

OF THE

DIVINITY SCHOOL CLASS OF 1852

The gift of Mrs. Burr

Received 18 April 1908.

Modern-positive Vorträge.

E. 198

Von

Richard H. (Heinrich) Grützmacher,
Professor der Theologie.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1906.

Divinity School
(Burr Fund)

D. Stöcker in der Diskussion nach einem Vortrage von Professor Seeberg:

„Mir sagt eben mein verehrter Freund, Professor Seeberg, daß Luther sich einmal geschrieben hat: Dr. modernus sum, ich bin ein moderner Doktor. — Obwohl man mich für einen antiquierten Menschen hält, so sage ich doch: Ich bin auch ein moderner Doktor. . . . Freilich, wenn man für modern hält, an die Gottheit Christi nicht zu glauben, dann bin ich unmodern. Aber das ist nichts Modernes; schon Hannas und Kaiphas haben an Christi Gottheit nicht geglaubt. Die Leugnung Christi ist so alt wie die ungläubige Menschheit. Der christliche Glaube steht und fällt mit der Gottheit Christi. . . . In meiner Anschauung über die Herausbildung des christlichen Wahrheitsbewußtseins und des evangelischen Heilsbewußtseins bin ich ganz modern, obwohl in der Sache ganz orthodox. Ich bin auch darin modern, daß ich nur diejenige Lehre für richtig halte, die sich in einem gesunden Leben erweist und durchsetzt. Ich bin modern, indem ich für die Kirche Freiheit von der Welt fordere und glaube, daß die überlieferten Staatskirchenformen nicht imstande sind, unsere Zeit zu erneuern. Ich bin modern, indem ich meine, daß das Christentum nicht nur individuell, sondern auch sozial ist und daß es nicht nur einzelne Persönlichkeiten, sondern die Gesellschaft umschaffen und erneuern muß." (Heft 27 der freien kirchlich-sozialen Konferenz S. 52.)

BT
80
.G82
1906

D. Adolf Stöcker

dem wirksamen Vorkämpfer des alten Evangeliums in moderner Zeit

zum siebzigsten Geburtstag

am 11. Dezember 1905

in

tiefer Ehrerbietung und Dankbarkeit

zugeeignet.

Vorwort.

Die besondere Zeitlage hat die christliche Gemeinde und die Diener am Wort mit den Vertretern der positiven wissenschaftlichen Theologie enger und häufiger zusammengeführt denn zuvor. Von vielen Seiten erscholl der Ruf: „Herab von den Kathedern." Und er durfte nicht ungehört verhallen. Galt es doch die absichtlich und unabsichtlich verbreitete Meinung zu widerlegen, als könne der moderne Mensch nicht mehr an das alte Evangelium glauben und als gäbe es keine lebenskräftige positive Theologie mehr. Die Unwahrheit von beidem wollten an ihrem Teil die in diesem Band vereinigten Vorträge bei ihrer mündlichen Darbietung und ihrem Einzeldruck erweisen, und sie möchten es gesammelt noch einmal versuchen. In dieser Absicht liegt das sie umschlingende Einheitsband. Zugleich sollen sie auch den Sinn, der vom Verfasser an anderer Stelle[1]) erhobenen Forderung einer „modern-positiven Theologie" durch deren Ausführung und Bewährung auf einzelnen festumschriebenen Gebieten mit erläutern helfen. Die theologischen Kreisen dargebotenen Vorträge sind abgesehen vielleicht von demjenigen über die Sakramente doch so gehalten, daß sie interessierten Gemeindegliedern nicht unverständlich sein werden, und umgekehrt dürften auch Theologen die für eine weitere Zuhörerschaft bestimmten Ausführungen nicht ganz ohne Gewinn durchsehen.

Rostock, Dezember 1905.

A. H. Grützmacher.

[1]) Cf. Studien zur systematischen Theologie Heft 2: „Die Forderung einer modernen positiven Theologie", Leipzig 1905, und sodann ihre Abgrenzung gegen die ähnlich lautende Th. Kaftans in der Luthardtschen Kirchenzeitung 1905.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Modern und positiv in der Theologie der Gegenwart	1— 24
Die Theologie der Offenbarung und die Theologie des Geheimnisses	25— 44
Evolution oder Offenbarung?	45— 63
Die Religionsgeschichte eine Zeugin für die Wahrheit des Christentums	64— 86
Was läßt sich aus den Erörterungen der letzten Jahre über das Wesen des Christentums lernen?	87—108
Jesu Auferstehung und der Mensch der Gegenwart	109—129
Luthers vorbildliche Stellung zu Wort und Geist	130—146
Das evangelische Verständnis der Sakramente	147—168
Materialismus und religiöse Erziehung	169—189
Der Tod und das Leben nach dem Tode	190—217

Modern und Positiv in der Theologie der Gegenwart.[1]

Um Bilder und Gemälde richtig zu beurteilen, muß man ihnen gegenüber eine ganz bestimmte Stellung einnehmen können, und meist ist es so, daß ihr Eindruck um so klarer wird, je ferner man ihnen tritt. Was bei nahem Standort zusammenzufließen schien, das hebt sich jetzt scharf voneinander ab, ja selbst das Spiel der Farben wird in der neuen Beleuchtung oft ein ganz anderes. Es geht uns mit den Menschen ähnlich; denen gerecht zu werden im guten und im bösen, welchen wir am nächsten stehen, ist besonders schwer und erst, wenn ihr Leben abgeschlossen vor uns liegt und sie uns entrückt sind in die weiten Fernen einer jenseitigen Welt, findet sich das rechte Urteil über sie. Und es ist nicht anders mit den großen Richtungen und Strömungen in der Geisteswelt; so lange man selbst von ihnen umflutet wird, in ihren Strudeln sich bewegt, vermag man nur unsicher über ihre Art und ihre Kraft, über ihre Herkunft und ihre Mannigfaltigkeit Auskunft zu geben. Erst wenn man aus ihnen heraus gerettet vom erhöhten Uferplatze sie beobachten kann, wird man in ihr Wesen völlig eindringen. So ist es denn naturgemäß und darf dem eben gekennzeichneten Gesetze entsprechend niemanden überraschen, wenn unsere Stellung-

[1]) Vortrag, gehalten auf der lutherischen Konferenz in Gnadau 1904. Erschienen in der „Evangelischen Kirchenzeitung" und separat bei J. C. Schmidt, Helmstädt 1904.

nahme zu Erscheinungen der Gegenwart, wie sie das Thema dieses Referates verlangt, noch keine abschließende, von jedem geteilte zu sein vermag. Wir stehen mit unserer Arbeit und unserem Herzen noch viel zu tief in der Theologie der Gegenwart und haben ein zu persönliches Interesse gerade an den beiden zu behandelnden Größen, dem Positiven und dem Modernen in ihr, als daß wir ihnen schon volle historische Objektivität in Darstellung und Urteil zu widmen vermöchten. So sind es denn vielmehr Reflexe persönlichen Sehens und Urteilens, die ich im folgenden darbiete, und ich stelle mit Absicht das vielleicht rein Subjektive nicht zurück, wenn ich auch hoffe, daß einiges einer läuternden Kritik standhalten und dies oder jenes auch Aufnahme finden wird in die Urteile von Historikern, die später einmal reden werden von Modern und Positiv in der Theologie des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts, wenn diese für uns gegenwärtige Zeit längst vergangen ist.

Die Aufgabe der Theologie ist wie die der praktischen Verkündigung des Evangeliums angedeutet in Jesu Gleichnis vom Sauerteig. Das Evangelium ist zu verbinden einmal mit dem praktischen Willensleben der Menschheit und es ist anderseits in Beziehung zu setzen zu ihrem theoretischen Erkennen. Die im Gleichnis gestellte Aufgabe fordert zu ihrer Lösung, daß man die beiden zu verbindenden Elemente, Sauerteig und Mehl, in genügender und brauchbarer Substanz zur Hand habe. Hat man zu wenig Sauerteig oder hat er seine säuernde Kraft verloren, dann kann nichts Rechtes zustande kommen, und nimmt man Mehl im Übermaße oder solches, das durch allerlei Staubteilchen unrein geworden, so wird ein wertloser Teig entstehen. Es sind die gleichen Schwierigkeiten und Fehler, die bei einer Verknüpfung des Evangeliums mit der Welt drohen. Man kann zu wenig vom Evangelium oder ein gebrochenes Evangelium nehmen und zu viel von der Welt und ihrem Staube und so wird es denn ein trauriger Mischmasch sein, der herauskommt, halb Evangelium und halb Welt! Aber wenn denn die Gefahren so groß sind, wäre es dann nicht besser, überhaupt auf die Arbeit Evangelium und Welt zu verknüpfen, zu verzichten, oder doch zu behaupten, irgend eine vergangene Generation habe das schon für immer in mustergültiger Weise getan? Wir können weder das eine lassen noch das andere behaupten. Das

Christentum, zwar nicht von dieser Welt, ist doch für diese Welt bestimmt, Göttliches, das in die Menschheit eingehen will, Erlösung für die Schöpfung. Es hieße auf das Christentum selbst verzichten, wenn wir es nicht in Beziehung setzen wollten zu diesem Weltgeschehen in seiner ganzen Länge und Breite. Und die Meinung, daß diese Arbeit schon vor uns und damit für uns geleistet sei, wird durch die Geschichte und unser eigenes Handeln widerlegt. Das Evangelium bleibt zwar eine starre ewige Größe, aber die Welt wechselt, in ihr fließt alles; weil das Mehl sich stetig wandelt, muß seine Durchsäuerung immer von neuem vollzogen werden. Und die praktische Arbeit der Kirche hat das fort und fort geleistet und leistet es noch heute. Allein die Geschichte der Predigt ist des ein Zeuge. Wir predigen heute anders als ein Chrysostomus, ja anders als ein Luther, weil wir Menschen mit anderen Zweifeln, Fragen, Sünden vor uns sehen; es macht einen Unterschied, ob man zu solchen redet, die noch glauben an gut und böse, oder die jenseits von gut und böse stehen. Und genau so muß sich der Wechsel der Zeit auch bemerkbar machen in der Theologie, welche das Evangelium mit dem theoretischen Welterkennen in Beziehung setzen soll. Wir würden den Wink unseres Gottes mißachten, der uns ins 20. Jahrhundert hineinversetzt hat, wenn wir nicht die Erkenntnisse unserer Zeit als das Objekt ansähen, welches uns zur Auseinandersetzung mit dem Evangelium vorgelegt ist. Bezeichnen wir das Evangelium oder die Offenbarung als das Feste, Gegebene mit dem Namen des Positiven und das wechselnde Welterkennen in derjenigen Formation, die es gerade in unserer Gegenwart angenommen hat, als das Moderne,[1]) so ergibt sich aus den bisherigen Dar-

[1]) Da es sich hier um die Beziehungen zwischen Modern und Positiv ausschließlich handeln soll, muß die — wie ich wohl weiß, recht schwierige — Begriffsbestimmung von Modern und Positiv als geleistet vorausgesetzt werden. Wenn das Positive einfach mit dem Inhalte des Evangeliums und der Offenbarung gleichgesetzt wird, so ist dabei natürlich an die Schrift im Verständnis der Reformation und als wirksamer Grund religiöser Erfahrung gedacht und damit ist doch wohl immer noch — allem theologischen Streit zum Trotz — eine leiblich greifbare Größe gemeint. Wenn der Begriff des Modernen hauptsächlich an das Welterkennen angeheftet ist, so ist dabei nicht nur an die Erkenntnisse der strengen exakten Wissenschaft gedacht, sondern auch an ein Welterkennen, wie es die Kunst übt und wie es die naive Weltbetrachtung produziert, also ein

Modern-positive Vorträge.

Von

Richard H. Grützmacher,
Professor der Theologie.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1906.

dem Gebiet der Religion nicht durchzuführenden Dualismus prinzipiell und faktisch. Schon der einfachste religiöse Mensch kommt ja gar nicht zur Religion und vermag noch viel weniger bei ihr zu beharren, ohne in seine Religion eine ganz bestimmte Summe theoretisch-metaphysischer Erkenntnisse einzuschließen. Jeder einfache Liebesakt Gott gegenüber schließt die Erkenntnis der Existenz Gottes und damit eine ganz bestimmte Weltanschauung in sich, die sofort mit anderen Weltanschauungen in Beziehung gerät, freundlich, wenn diese auch einen Gottesbegriff besitzen, feindlich, wenn sie ihn als absurd negieren. Und wenn es sich nun in der wissenschaftlichen Theologie darum handeln soll, diesen einfachen Glaubensgedanken: Gott, weiter zu entfalten und zu begründen, wie soll das möglich sein ohne ganz bestimmte theoretisch-metaphysische Behauptungen über die Realität und die Art der Gottheit, und wie sollen diese Behauptungen wieder aufrecht erhalten werden ohne klare und scharfe Auseinandersetzungen mit entgegenstehenden Systemen wie etwa naturphilosophischen, welche an die Stelle Gottes eine Urmonade oder gar ein Häckelsches Sacktier setzen! Nein, jene Meinung, als wäre es möglich, Religiosität und erst recht Theologie ohne Metaphysik, ohne Welterkennen und darum ohne Auseinandersetzung mit außerreligiöser Metaphysik zu haben, schließt eine prinzipielle Unmöglichkeit in sich. Und wenn man die systematischen Arbeiten aus der Ritschlschen Theologie durchsieht, so kann man nicht behaupten, daß sie faktisch ihrem Prinzip treu geblieben sei, sich von der Beeinflussung durch das theoretische Welterkennen frei zu halten, oder daß ihre Positivität unabhängig von ihrer Modernität geblieben sei. Im Gegenteil, der so oft beobachtete Vorgang wiederholte sich, daß der moderne Kopf das positive Herz arg zu bedrücken begann und die Zahl und die Lebhaftigkeit seiner Schläge stark verminderte.

Trotz der prinzipiellen Absperrung der modernen Weltanschauungen von der christlichen Religion ist die Ritschlsche Theologie doch in sehr hohem Maße von ihr beeinflußt worden. Ich darf nur an die starken oft behandelten Modifikationen erinnern, die fast alle religiösen Positionen des Christentums wie Sündenlehre, Christologie, Eschatologie, aber auch viele Fragen der Ethik innerhalb der Theologie Ritschls und seiner engeren Schüler empfangen haben. Die Schlagbäume, welche positiv-christliche Religiosität und

modernes Welterkennen trennen sollten, haben es nicht zu hindern vermocht, daß eine Theologie entstand, deren Positivität energische Korrekturen und Abstriche durch die Moderne erhielt.

An diesen faktischen, den Ritschlschen Prinzipien widerstreitenden Tatbestand hat dann die weitere Entwicklung innerhalb der Theologie angeknüpft, die zu der gegenwärtig sogenannten modernen Theologie geführt hat. Die Ritschlsche Theologie selbst und die ihr eigentümliche Stellung zu Modern und Positiv fristet zwar noch in der Gegenwart ihr Dasein — darum war ihrer auch zunächst Erwähnung zu tun; sie zählt noch eine ganze Anzahl bedeutender Vertreter und die Macht ihrer Propaganda ist unter den breiteren Massen noch nicht vorbei, aber es gehört nur wenig Sachkenntnis dazu, um zu wissen, wie auf den Höhen der Wissenschaft, in ihren eigentlich führenden Schichten die Füße derer nicht nur vor, sondern schon in der Tür stehen, um sie zu begraben und zum Teil ihr Werk schon getan haben. Zu einer Abwendung von der Ritschlschen Lösung gerade unserer Frage, das Verhältnis von Modern und Positiv betreffend, hat nicht wenig der Umstand beigetragen, daß in der außertheologischen Wissenschaft der Trieb zu den Entwürfen einheitlicher, spekulativer, ja metaphysischer Weltanschauungen wieder mächtig rege wird, die zum Teil gerade die Religion als einen integrierenden Bestandteil in ihr Weltbild hineinspinnen. Die Dekrete kantischer und ritschlscher Theologen, daß die Wissenschaft sich nur um empirische Einzelforschung zu bemühen, nur die Ergebnisse intellektueller Tätigkeit zu verarbeiten habe, aber ja nicht zur Spekulation und zur Verwertung auch der Willens- und Gemütserscheinungen für eine abschließende Weltanschauung übergehen dürfe, finden immer seltener ein williges Ohr. Man hat auf weltlicher Seite jene mittelalterlichen Herrschaftsansprüche der Ritschlschen Theologie, allen anderen Wissenschaften als ancillae theologiae vorzuschreiben, wieweit sie gehen dürfen, abgelehnt. Von natur- wie geisteswissenschaftlichem Ausgangspunkte werden die verschiedensten Versuche zur Zeichnung eines einheitlichen Weltbildes mit Einschluß der Religion und des Christentums gegenwärtig gemacht. Man denke an Versuche wie sie von naturwissenschaftlicher Seite etwa von Häckel einerseits, von Reinke, Ostwald anderseits unternommen werden, und auf geistesgeschichtlicher

Seite an zwei Typen, wie sie E. v. Hartmann und Eucken repräsentieren. Solchen modernen Unternehmungen gegenüber kann sich die Theologie aber nicht mit einem einfachen laisser faire und laisser aller begnügen, sondern sie muß in die Diskussion mit eingreifen, einfach schon deshalb, weil sie selbst hineingezogen wird. Und das hat die neuste Theologie auch getan, freilich in der eigentümlichen Weise, daß sie ganz die Rolle des gläubigen Hörers einnimmt und fast wahllos alles akzeptiert, was ihr von moderner Seite als Wissenschaft dargeboten wird. Die bei der Ritschlschen Theologie schon bemerkte Tendenz, das Positive am Christentum durch das Moderne korrigieren zu lassen, ist hier aufs höchste gesteigert worden und wird mit vollem Bewußtsein durchgeführt. Die Ergebnisse der modernen Wissenschaft — so kann man diesen Theologenkreis, ohne ihm Unrecht zu tun, sprechen und handeln lassen, — haben zu bestimmen, wieweit noch das positive christliche Evangelium gelten darf. Dieser Satz ist nur eine Umformung des von jener Seite — vor allem von Tröltsch — oft ausgesprochenen Grundsatzes, das Christentum habe aus seiner Isolierung herauszutreten, es sei mit in das allgemeine Weltgeschehen einzureihen, seine Bearbeitung habe nicht nach einer besonderen theologischen oder dogmatischen Methode zu erfolgen, sondern es sei nach der überall gültigen „historischen" Methode zu behandeln. Am instruktivsten kommt diese Stellungnahme zum Ausdruck in der Art wie diese neueste Theologie das Verhältnis des Christentums zur Religionsgeschichte bestimmt, weshalb man sie auch nicht mit Unrecht als die „religionsgeschichtliche" bezeichnen kann. Das Christentum wird den übrigen Religionen nicht gegenübergestellt als von anderem Charakter, sondern es tritt ein in ihren Kreis, weil es von prinzipiell derselben Art ist wie sie. Es gibt nur eine einheitliche religiöse Entwicklung, innerhalb deren auch des Christentums Standort ist, als qualitativ vom gleichen Ursprung und Kräften wie die anderen. Und was speziell von dem Verhältnis des Christentums zu den übrigen Religionen gilt, das gilt auch von dem zu dem gesamten Weltgeschehen. Keine spezifisch anderen Kräfte als wie wir sie sonst im Naturlauf beobachten, sonderlich keine anderen, als wie sie im geistigen und sittlichen Leben der Menschheit aufbrechen, dürfen im Christentum vorkommen.

Ein einziger Strom geht hindurch durch Welt und Geschichte, auch das Christentum wird allein von ihm getragen. — Es wäre ein Irrtum zu meinen, daß diese Grundprinzipien der religionsgeschichtlichen Theologie ihre eigene Erfindung oder irgend etwas Neues seien. Wie der Ritschlianismus die Ideen Kants energisch auf die Theologie angewandt hat, so sind die Religionsgeschichtler zu den spekulativen Philosophen vom Anfang des 19. Jahrhunderts und zu ihren Vorgängern im 18. Jahrhundert, vor allen Dingen zu Herder und Hegel zurückgekehrt und haben diese nur leise modern aufgefrischt. Es gibt in der Welt nur eine einzige einheitliche Bewegung, die Bewegung des Absoluten durch alle Sphären hindurch, auch durch die der Religion, auch durch die des Christentums. Dieser Gedanke Hegels lebt auf, nur daß seine konkrete Durchführung eine erheblich andere ist entsprechend der Modifikation der gegenwärtigen wissenschaftlichen Anschauung von der Art der einheitlichen Weltentwicklung.

Es ist mithin guter, alter, monistischer Hegelianismus, der bei Beginn des 20. Jahrhunderts sich als die Triebkraft und Gedankenquelle der modernsten theologischen Richtung präsentiert.[1]) Es ist verhältnismäßig nicht viel, was man der modernen Weltanschauung entnimmt, um danach das Christentum zu modifizieren. Eigentlich ist es nur ein einziger Grundsatz, den man annimmt und anwendet, nämlich den von der einheitlichen, steigenden Entwicklung, die von natürlichen Ursachen getragen wird und deren Gesamtkräfte niemals vermehrt oder vermindert werden. Etwas ausführlicher dargestellt verfügt man also über folgendes Gedankengefüge: Alles in der Welt steht miteinander im Kausalzusammenhang; die in diesem Zusammenhang wirksamen Ursachen sind alle von qualitativ gleicher Art, natürliche innerweltliche Kräfte. Diese Kräfte erfahren im Laufe dieses Weltgeschehens niemals eine Vermehrung oder Verminderung, sondern das Gesamtmaß der Kräfte

[1]) Tröltsch hat mehr denn einmal seinen geistigen Zusammenhang mit dem deutschen Idealismus betont. Zwei kürzlich erschienene Monographien von Wielandt „Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen", Berlin 1903, und Ott: „Die Religionsphilosophie Hegels in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt", Berlin 1904, beweisen dies Urteil im Detail.

bleibt immer dasselbe, es nimmt nur verschiedene Formen an, indem eine Kraft sich in die andere umwandelt. Dieser Zusammenhang der Kräfte ist eben in der Form der Entwicklung so vorzustellen, daß immer höhere Stufen aus den niederen herausgebildet werden, so daß die Entwicklung steigenden Charakter an sich trägt. Dieses Steigen setzt sich in die Unendlichkeit fort, so daß immer nur relative aber niemals absolute Höhepunkte in der Entwicklung erreicht werden können.

Welche Abstriche diese modernen Anschauungen am christlichen Glauben, so wie ihn das Evangelium bezeugt, verlangen, ist nicht schwer zu erraten und zu konstruieren. Ein religionsgeschichtlicher Theologe braucht über keine große geistige Kraft zu verfügen, sondern nur über ein klein wenig konsequentes Denken, um das Verhältnis von Positiv und Modern „richtig" zu bestimmen. Zunächst ist das Christentum des Charakters der absoluten Religion zu entkleiden, es gehört mit in die allgemeine gleiche religionsgeschichtliche Entwicklung hinein, als deren gegenwärtig höchste Spitze es allenfalls angesehen werden kann. Das Höchste, was von diesem Standort aus gesagt werden kann, ist, daß das Christentum die reinste bisher aufgetretene Spezies des allgemeinen Genus der Religion sei; niemals aber kann seine ewige Unüberbietbarkeit behauptet werden. Das zweite, was dem Christentum genommen werden muß, ist sein Anspruch, aus besonderen neuen, überweltlichen Kräften und Ursachen entsprungen zu sein, da ja neue und noch dazu überweltliche Kräfte nirgends in der Geschichte auftreten dürfen. Darin ist die generelle Negation der Offenbarung und des Wunders gegeben und alles dessen, was in der Offenbarungsgeschichte wunderbaren Charakter trägt, vor allen Dingen natürlich der Gottheit Christi und der Heilstatsachen seines Lebens von der Jungfrauengeburt bis zur Himmelfahrt einschließlich der Auferstehung.

Die positive Formel, die man in diesen Kreisen für die Bedeutung Christi anzuwenden pflegt, ist die Carlyleſche von den Helden oder den Heroen der Geschichte. Daß ich mit diesen Behauptungen der religionsgeschichtlichen Schule nicht in falscher parteiischer Manier Konsequenzen unterschiebe, die sie selbst nicht zieht, mögen ein paar Zitate aus dem kürzlich erschienenen Buche

des Professors Bousset in Göttingen „Das Wesen der Religion", Halle 1903, zeigen, das zwar eines der unselbständigsten Produkte der religionsgeschichtlichen Schule ist, aber den Vorzug absoluter Offenheit vor anderen in sich schließt: „Die gesamte große Geschichte des menschheitlichen religiösen Lebens gelte uns als *ein* großes Werk Gottes" (S. 8); es hat sich die Überzeugung ergeben, „daß das Christentum den Kulminationspunkt *bisheriger* religiöser Entwicklung darstelle" (S. 237 f.). „Wir setzen nicht mehr mit dem Gedanken ein, daß Jesus absolut anders sei als wir, er von oben wir von unten . . . Und deshalb reden wir auch nicht mehr von der Gottheit Christi" (S. 250). „Wir verehren in diesem irdischen Menschen den Führer zu Gott für jedermann . . ." (S. 251). „Und doch können wir nicht mehr festhalten an dem Wunderglauben" (S. 255). „Der Nimbus supranaturalen Geschehens, der sich um die Heilsgeschichte wob, wird *überall* zerstört . . ." Weiter lehnt Bousset mit großer Energie den Gedanken einer besonderen Offenbarung Gottes ab und bekennt sich zu dem alten Hegelschen Satze, alles in der Geschichte ist menschlich und alles in ihr ist göttliches Wirken (cf. S. 260). So also verbotenus die Resultate, welche die religionsgeschichtliche Theologie mit ihrer Verbindung von Modern und Positiv erzielt.

Eine Verständigung mit ihr ist selbstverständlich ausgeschlossen, da uns dazu auch die schmalste gemeinsame Basis fehlt, und wenn wir eine Kritik an ihre Lösung des Problemes, der Verbindung von Positiv und Modern anschließen, so will diese nicht die Vertreter der religionsgeschichtlichen Anschauung von ihrem Unrecht überzeugen, sondern nur *uns* unseres guten Rechts vergewissern, ihre Arbeit abzulehnen. Zunächst ist es die grenzenlose Kritiklosigkeit dieses Theologenkreises gegenüber der Moderne oder dessen, was sie für modern halten, die uns auffällt und abstößt. Der Gedanke der Entwicklung wird von ihnen wie ein feststehender, allseitig bestimmter und klarer dogmatischer Begriff behandelt, und doch ist in ihm in Wirklichkeit ein wahres Nest von Problemen enthalten. Vor allen Dingen ist Entwicklung auf dem Gebiete des Naturgeschehens und auf dem des geschichtlich-geistigen Lebens gar nicht dasselbe, und die Frage will mindestens erwogen sein, ob Entwicklung überhaupt auf das Sondergebiet des religiösen Lebens angewandt

werden darf und eben nicht entsprechend dessen Eigenart wieder besondere Modifikationen erleiden muß. Und wenn nun die Entwicklung und sonderlich die religiöse als eine steigende charakterisiert ist, so verlangt diese Behauptung die Aufweisung eines bestimmten Maßstabes, an dem ich das Höhere und Tiefere abmessen und unterscheiden kann. An keiner Stelle offenbart sich die absolute Ratlosigkeit der religionsgeschichtlichen Schule stärker als da, wo sie Rechenschaft über den Maßstab abgeben soll, der sie zu ihrer Konstruktion der Religionsgeschichte berechtigt. Sie vermag auch nicht eine die bescheidensten Ansprüche befriedigende Antwort zu geben und somit gerade ihre Hauptthese, das Christentum gehöre an die Spitze der bisherigen religionsgeschichtlichen Entwicklung, auf deren Verteidigung allein ihre innere Zugehörigkeit zur christlichen Theologie basiert, nicht zu erweisen. Tröltsch, der sich um diese Frage redlich bemüht hat, endet in seiner Ratlosigkeit bei einer Forderung blinden Glaubens: „So bleibt auch in der Religionsgeschichte nichts anderes übrig als sich dem tatsächlichen(!) Zuge der Ideen anzuvertrauen . . .“ (Zeitschrift für Theolog. und Kirche VI 78); „der Maßstab erwächst in und mit der Geschichte selbst(!) indem die höhere Erscheinung die Gewißheit ihrer größeren Kraft und Tiefe in sich(!) trägt“ (l. c. VI 78). — Ebensowenig hält die Annahme qualitativ gleichartiger Kausalitäten in allem Weltgeschehen schärferem kritischen Denken stand; denn die in der Geschichte auftretenden Kräfte großer Persönlichkeiten und ihre Willenswirkungen sind von schlechthin anderer Art wie die physischen Naturkausalitäten, und so ist es denn durchaus nichts Ungereimtes, auf dem religiösen Gebiet noch eine dritte Reihe eigenartiger Kausalitäten überempirischen Charakters anzunehmen, und ebensowenig wie durch das Hineinwirken der geistigen Kräfte in die Natur die Einheit des Kausalzusammenhanges zerrissen wird, so wenig wird das der Fall sein, wenn übernatürliche Kräfte in die Welt eingreifen. Nur darf dann der große Weltkausalzusammenhang, der das ganze Universum umfaßt, nicht identisch mit einer der in ihm vorhandenen Kausalreihen angesehen werden, sondern als Syntheſe aus Natur-, Geistes- und Offenbarungsgeschehen, die von ihrem gemeinsamen Urheber, Gott, von Ewigkeit in Harmonie gesetzt worden sind. —

Lassen so die modernen Lehrsätze der religionsgeschichtlichen

Theologie eine Reihe gegründeter Einwände zu — hier konnten sie nur durch ein paar Beispiele skizziert werden —, so gilt das in verstärktem Maße von der eigentlichen religionswissenschaftlichen und speziell auf das Christentum gerichteten Arbeit dieses Kreises. Auch hier eine überraschende Kritik- und Methodelosigkeit, ein Zurücktreten scharfen Denkens hinter erbaulich-mystisches, teilweise sogar ekstatisches Reden und moralisierende Expektorationen. Aus der Religionsgeschichte wird eine große Fülle von Stoff zusammengerafft und in all und jedem eine Analogie zu Inhalten der christlichen Religion gesehen und zwar so, daß das Christliche meist in historische Abhängigkeit von dem Außenchristlichen gesetzt wird. Da ist Gunkel in seinem Buche über „Schöpfung und Chaos" 1895 gekommen und hat mit wunderbar phantastischem Spürsinn in der ganzen heiligen Schrift bis hin zur Offenbarung Johannes Kap. 12 die Nachklänge des babylonischen Tiamatmythos verfolgt, da zeigt uns Grill in seinem Buche über das Johannesevangelium, wie die Menschenwerdung des Logos anknüpft an die Idee der indischen Avataras, ja in der „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 1903 S. 349 hat sogar jemand eine genaue Parallele zur Versuchung Christi gefunden, in der zwar nicht vom Teufel, sondern nur von einem Perser die Rede ist, dafür aber kommt ein hoher Berg vor und auch von der Herrschaft über das Land, das man sieht, wird geredet. Gewiß genug, um eine religionsgeschichtliche Analogie zu konstruieren! Ich bin der letzte, der das Vorkommen religionsgeschichtlicher Analogien leugnet, aber daß in ihrer kritiklosen Anhäufung und vor allen Dingen in der Konstruktion historischer Zusammenhänge mehr als wissenschaftlich zulässig ist, geleistet wird, beweist am besten ein entschiedener Warnungsruf Pfleiderers, der sicherlich nicht aus orthodoxer Voreingenommenheit stammt. Nachdem dieser selbst in seiner Schrift „Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung" Berlin 1903 eine Unsumme religionsgeschichtlicher Parallelen zusammengerafft hat, erklärt er zum Schluß: „Vor allem sollte man sich hüten vor der so häufig noch allenthalben begangenen Verwechslung zwischen der inneren Verwandtschaft religiöser Vorstellungen und ihrem äußeren geschichtlichen Zusammenhang; es ist dabei übersehen, daß Verwandtschaft von Vorstellungen nicht not-

wendig aus Entstehung und Übertragung derselben aus einem Kreis auf einen andern zu erklären ist, sondern daß aus denselben psychologischen Ursachen und aus ähnlichen sozialen Bedingungen gleichartige Vorstellungen an verschiedenen Orten völlig selbständig und unabhängig voneinander hervorgehen" (S. 104) und auch den anderen wissenschaftlichen Fehler in der Behandlung der Religionsgeschichte in der gegenwärtig modernsten Theologie hat Pfleiderer erkannt, wenn er auf die unüberlegte Neigung hinweist, über nebensächlichen Berührungen des Christentums mit anderen Religionen seine fundamentalen Differenzen mit ihnen zu übersehen. Wie die religionsgeschichtlichen Arbeitsmethoden dieses Theologenkreises anfechtbar sind, so erst recht die Behandlung, die er dem Neuen Testament und vor allen Dingen der Gestalt Jesu Christi angedeihen läßt. Da ist kürzlich ein Buch mit dem stolzen Titel „Jesus im 19. Jahrhundert" von H. Weinel erschienen, das in seinen Kreisen mit den üblichen Lobeshymnen begrüßt ist. Auf positiver Seite hat man diesmal — wunderbarer- aber auch erfreulicherweise — davon kein großes Aufheben gemacht und in ihm keinen Simsonsgriff gesehen, der die Kirche einzureißen vermag. Das Buch ist auch vom wissenschaftlichen Standort aus herzlich unbedeutend, nur um seiner „historischen" Methode willen ist es interessant. Der Verfasser besitzt nämlich die Gabe, da über Jesus orientiert zu sein, wo die Evangelien schweigen, das aber nicht zu wissen, was die evangelischen Quellen sagen. So sagt Weinel von Jesus „auch er hat gekämpft und gelitten, auch bei ihm gab es Stürme, und die Wogen seines inneren Lebens gingen hoch und höher. Auch er mußte zweifeln und ringen um seinen Gott, um die Erkenntnis seines Willens und um Ergebung in ihn" (S. 276). Ich wüßte nicht, wo die Evangelien das Recht geben, Jesu religiöses Leben ebenso schwankend und ringend wie das unsere — denn darauf kommt es Weinel an — darzustellen. Sie schildern ihn uns vielmehr in steter ruhiger gewisser Einheit mit Gott, ihn, der auf Gethsemane nur durch die Ungeheuerlichkeit der ihm drohenden Leiden, die gerade seinem stetigen Verhältnis zum Vater widersprachen, zu der Frage genötigt ward, ob dies des Vaters Wille war und der sich auch im Augenblicke ihrer Bejahung schon unter ihn beugte. Während Weinel hier so rasch zugreift, wird er merk-

würdig schüchtern und zurückhaltend da, wo festgestellt werden soll, für wen Jesus selbst sich hielt. Um diese seine Schüchternheit nicht allzu deutlich hervortreten zu lassen und ihr einen „wissenschaftlichen" Mantel umzuhängen, imputiert er sie zunächst Jesus selbst, indem er sagt „Jesus selbst wird über dieses Geheimnis seiner Person, über diesen seinen höchsten Glauben an sich naturgemäß (!!) eine keusche Zurückhaltung beobachtet haben" (S. 283). Darum hält er es für seine wissenschaftliche Pflicht zu sagen, daß wir die Frage, für wen sich Jesus hielt, „nicht mehr mit Sicherheit lösen können" (S. 282). Man wird es verstehen, wenn wir gegen diese „historische" Methode, die auf dem Gebiete der Profangeschichte kaum jemand anzuwenden wagen wird, die Anklage unmethodischer, dogmatischer Voreingenommenheit erheben.

Infolgedessen sind die Leistungen der Religionsgeschichtler gerade auf dem Zentralgebiete der Theologie, der Erfassung und Darstellung des Christentums, wie sie die systematischen Disziplinen zu bewirken haben, am unbefriedigendsten. Abgesehen von den ganz scharfsinnigen Erörterungen der systematischen Vorfragen durch Tröltsch, der doch aber auch nur über einen ganz kleinen, in steter Monotonie wiederkehrenden Gedankenkreis gebietet, ist eine ernstliche Inangriffnahme der systematischen Probleme noch nicht zu verzeichnen und man scheint absichtlich auf strenges begriffliches Denken verzichten zu wollen. An Stelle dessen pflegt man eine erbaulich popularisierende Zeugnistätigkeit. Denn fast alle, systematische Probleme streifenden, Arbeiten der modernsten Theologie wie die schon genannten von Weinel und Bousset, aber auch die von Baumgarten, Otto, Wernle wenden sich an weitere Kreise im Stile akademischer Predigten. Man hat zu dem Gewande des Evangelisten mehr Zutrauen als zu dem des Dozenten. Nun sind zwar auch wir mit der Augustana der Überzeugung, daß das Predigtamt das höchste Amt in der Kirche ist und alle anderen, einschließlich das des Dozenten ihm zu dienen haben. Aber wir glauben anderseits auch, daß man nur dann recht evangelisieren kann, wenn man vorher die rechte Erkenntnis des Evangeliums hat. Und wenn darum diejenigen, welche ihrem besonderen Berufe entsprechend, die theoretische Erkenntnis des Evangeliums zu pflegen haben, ihn vernachlässigen, so verfehlen sie sich nicht nur gegen die Forderungen

der pauliniſch-lutheriſchen Berufsſittlichkeit, ſondern ſie ſchädigen dadurch auch direkt wie indirekt die praktiſche Evangeliumsverkündigung, indem ſie ihr den nötigen Unterbau nicht liefern. Dieſe Neigung aber, das Dozieren durch das Evangeliſieren zu erſetzen, erklärt ſich aus einer gerade bei der modernſten Theologie beſonders wahrnehmbaren „Furcht vor dem Denken“ (Schlatter). Und dieſe Furcht vor dem Denken hat ihrerſeits wieder in nichts anderem den Grund als in dem Bewußtſein, daß man ſelbſt das Wenige, was man noch an poſitivem Chriſtentum vor der Moderne retten möchte, wiſſenſchaftlich gegen ſie auch nicht zu halten vermag. War unſere obige Charakteriſtik der religionsgeſchichtlichen Theologie richtig, daß ſie das Problem „Modern und Poſitiv“ durch abſolute Überordnung des Modernen über das Poſitive löſt, ſo ſollte man meinen, durch dieſe Nachgiebigkeit ſei bei ihr wenigſtens der Konflikt von Wiſſenſchaft und Chriſtentum gelöſt. Man ſollte denken, der noch behaltene Reſt von Chriſtentum fände auch vor dem Forum der modernen Wiſſenſchaft Gnade und man ſei von allen Konflikten erlöſt. Aber nichts von alledem iſt da. Umſonſt, all das Preisgeben der Abſolutheit des Chriſtentums, all das Verzichten auf Wunder und Offenbarung, auf die Gottheit Chriſti hat nichts, garnichts geholfen. Der Konflikt mit der Moderne und ſeine Schmerzen dauern trotzdem an. Weinel bekennt reſigniert: „und nimmer wird die Frage zur Ruhe kommen, wie ein heiliger Wille, eine Perſönlichkeit, mag man ſie noch ſo übermenſchlich denken, in dem Kauſalzuſammenhang der Dinge wirke, ohne ihn durch Wunder zu ſtören und ohne überflüſſig zu werden. Ohne Gemüts- und Verſtandskämpfe gibt es keinen Gottesglauben“ (l. c. S. 296). Die Schlußerkenntnis iſt alſo dort drüben die, daß jene modernen Theorien, die man erſt ſelbſt als willkommene Sprengſtoffe benutzt hat, um alle unbequemen Ecken und Kanten am bibliſch-kirchlichen Bau des Chriſtentums abzuſprengen, daß dieſe ſich nun als Minen auch gegen die paar Grundſteine richten, die man noch ſtehen laſſen wollte. Man glaubte den Löwen durch wenige abgetrennte Stücke Fleiſch zu beruhigen und zu verſcheuchen, er aber verlangt das Ganze. So lange man überhaupt noch einige Partikel von Religion und Chriſtentum behält, ſo lange gibt dieſe Moderne, der man ſich unterwarf, keinen Frieden. Und ſo ſehen wir denn dieſelben

Männer, die erst so stolz mit der modernen Wissenschaft Arm in Arm an uns vorübergingen, in denselben intellektuellen Nöten, wie die, welche noch an Wunder und Offenbarung festhalten. Aber allerdings mit dem einen Unterschiede, daß man dort nun den Mut verloren hat, dieser Nöte auf intellektuell-wissenschaftlichem Wege Herr zu werden. Und wie sollte es auch anders sein! Hat man so und so oft vor der Moderne kapituliert, wie kann man hoffen, daß sie auch einmal vor dem Positiven kapitulieren soll! Und der Schluß? Es wurde schon angedeutet, man verzichtet auf das Denken und eilt zur Erbauung. Auch die religionsgeschichtlichen Theologen flüchten zuletzt in den alten Ritschlschen Unterschlupf wieder zurück, wo die Religion vom Welterkennen abgeschnitten, Positiv und Modern als zwei unvergleichbare Größen angesehen werden. Religion ist Geheimnis, Religion ist praktisches Erleben — natürlich auch von uns zugegebene Binsenwahrheiten — so erklingen die altbekannten Weisen in neuer Melodie, Religion und Theologie — so klingt es weiter — haben mit der Wissenschaft nichts zu tun, — weil wir mit ihr nichts zu tun haben möchten, denn wir sind ihr nicht gewachsen, wir fürchten uns vor ihr, daß sie uns nicht noch das letzte nehme, wenn wir weiter denken —. Fürwahr eine heilige Ironie, aber auch eine schneidende Tragik liegt in der Entwicklung der beiden Formen der Theologie, bei der Modern und Positiv sich nicht vereinigen können. Man wollte beides prinzipiell scheiden, da drängte die Entwicklung weiter zur Überordnung des Modernen über das Positive. Und als das Positive durch das Moderne fast restlos aufgezehrt wurde, da sucht man beides wieder zu trennen.

II.

Wir wenden uns nun der zweiten Richtung in der Theologie zu, in der Modernes und Positives zur Einheit zusammengehen soll. Unsere Ausführungen können und müssen hier kürzer sein. Denn von Modern und Positiv in der Theologie der Gegenwart soll gesprochen werden, und eine Theologie, in der Modern und Positiv sich in rechter Weise einen, liegt wesentlich erst in der Zukunft.[1]) Wir warten ihrer und ringen um ihr Kommen, aber wir

[1]) Ich darf für diesen zweiten Teil auf das 2. Heft meiner „Studien zur

besitzen erst ihre Anfänge, Sonnenschein und Stürme werden noch kommen müssen, um ihr Gedeihen zu geben. Allein, ist es recht, um eine solche Theologie sich zu mühen, gilt ihr nicht das vestigia terrent? Muß nicht das eben vorgeführte Scheitern zweier Theologenkreise, Modern und Positiv in ein Verhältnis zu bringen, für immer von einer Erneuerung dieses Versuchs abschrecken? — Aber diese Meinung ist weder richtig noch durchführbar. Unser Christenglaube legt Protest ein gegen eine Verdammung des Modernen in Bausch und Bogen. Gottes Werk ist auch der Wandel der Zeiten, auch die Gestalt unserer Tage kommt aus seinen Schöpferhänden. Was unsere alte Dogmatik lehrt von Gottes gubernatio, conservatio, providentia ist Realität auch für die Gegenwart. Gott wirkt als Herr, als Lenker, als Regent auch im Beginn des 20. Jahrhunderts und er hat sein schöpferisches und erhaltendes Tun noch niemandem abgetreten, es ist noch nicht auf den Nullpunkt herabgesunken. Es würde Unglaube an den Gott des ersten Artikels sein, wenn wir ihn nicht auch als den Herrscher des 20. Jahrhunderts erkennten und grüßten. Auch der alte böse Feind darf noch heute keinen Samen ausstreuen ohne Gottes Willen, er muß noch immer, wie es im Prolog zum Hiob beschrieben ist, vor des allmächtigen Thron Rechenschaft über sein Tun ablegen und von ihm sich den Spielraum seines Wirkens abstecken lassen. Wirkt aber Gott im modernen Leben genau so gut wie in der Vergangenheit, so ist die Konsequenz unausweichlich, daß auch in den Schöpfungen der Gegenwart noch dem Christentum assimilierbare Elemente sein *können*. Zeigt die vergangene Geschichte der Theologie an vielen Beispielen, wie die Gestaltung des Weltgeschehens und auch des Welterkennens dem Christentum und der Erfassung seiner Wahrheit gangbare Bahnen, brauchbare Hilfen darbot — ich erinnere nur an die altkirchliche Benutzung des griechischen Logosgedankens — so muß ein gleiches auch heute noch möglich sein. Aber ich höre einen Einwand wider dies unserer Zeit gespendete Licht: unsere Tage sind doch *besonders* sündige, darum bieten sie nur Gegensatz und Widerspruch dem Christentume. Doch

---

systematischen Theologie" Leipzig 1905 hinweisen, das hier nur skizzierte Gedankengänge ausführt und begründet.

ist das so sicher? Nach biblischer und kirchlicher Auffassung ist ja die Sünde in der Welt stets qualitativ gleich, Adams Sünde war schon so schwer wie unsere Sünde. Nur für eine Zeit kennt allerdings die Schrift eine quantitative Häufung der Sünde, für die Zeit vor dem Ende. Wer diese Zeit in unseren Tagen erkennt, hat allerdings ein Recht, in ihr besonders viel Gegensätzlichkeit wider das Christentum zu finden. Ich teile diese Meinung nicht und darum auch nicht die aus ihr sich ergebende Zeitbeurteilung. Und gründet man seine Zeitbeurteilung nicht auf subjektive Geschmacksurteile, sondern auf objektive kultur- und sittengeschichtliche Vergleiche mit früheren Perioden, so weiß jeder Kenner, daß solch ein Vergleich nicht zuungunsten unserer Tage ausfällt. Im Gegenteil, wenn man einmal die Zeit des ausgehenden Mittelalters, oder auch die Reformationsjahre — etwa auf Grund der Visitationsberichte und Kirchenordnungen — mit dem anhebenden 20. Jahrhundert vergleicht, dann lernt man es mit Dank bekennen, daß Gott unsere Kirche emporgeführt und die treue Arbeit ihrer Glieder und Diener nicht ungesegnet gelassen hat. So stehen wir denn nicht von vornherein feindlich dem Geistesleben der gegenwärtigen Zeit gegenüber und halten das Problem, Modern und Positiv in der Theologie zu verknüpfen, nicht für ein törichtes, sondern für ein in der Situation gegebenes und darum anzufassendes.

Freilich die Art und Weise unseres Vorgehens unterscheidet sich grundsätzlich und diametral von dem der bisher charakterisierten Theologenkreise. Unsere prinzipielle Stellung faßt sich in den Satz: Das Positive ist die übergeordnete Größe, an der das Moderne abgemessen wird, um festzustellen, was von ihm bleiben darf. Wir nehmen vom Modernen nur soviel an, wie mit dem alten Evangelium vereinbar ist, alles andere in ihm lehnen wir mit bewußter und begründeter Kritik ab. Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um zu erkennen, wie ein solcher prinzipieller Satz leichter aufzustellen, als in der Praxis und am Detail durchzuführen ist. Aber es ist doch kein geringer Vorteil, wenn in den Prinzipien Klarheit herrscht, dann können wenigstens Fehler vermieden werden, und das Ganze ist nicht, wie bei der Ritschlschen und der religionsgeschichtlichen Theologie, durch die falsche Ver-

hältnisbestimmung von Modern und Positiv von vornherein — sit venia verbi — verhauen. Vor Irrtümern im einzelnen sich zu schützen gibt es für den evangelischen wissenschaftlichen Theologen ebensowenig ein Mittel, wie für den, welcher praktisch das Evangelium ins Mehl der Welt mengt. Die Klagen über die irrenden Akademiker werden milder werden, wenn man bedenkt, daß sie nicht mit Unfehlbarkeit ausgerüstet sind, eine Annahme, zu der sie selbst allerdings vielfach anzuleiten suchen. Aus unserer prinzipiellen Überordnung des Positiven über das Moderne ergibt sich als erste Anforderung an eine so stehende Theologie, den positiven Gehalt des Evangeliums mit möglichster Beiseiteschiebung aller modernen Infektionen rein aus seinen Quellen, der Schrift, den Bekenntnissen und der religiösen Erfahrung zu entwickeln. Franks System der christlichen Gewißheit, in dem zunächst rein thetisch der Gehalt des christlichen Glaubens entwickelt und dann erst — fast nur antithetisch — auf moderne Weltanschauungen Rücksicht genommen wird, möge als Beispiel für Art und Resultat dieser Arbeit, wie wir sie uns denken, genannt sein. —

Von dem festen Standort des gewonnenen Positiven ist dann an die Zeiterscheinungen und Meinungen heranzutreten. Diese Zeiterscheinungen wirklich zu kennen, ist die zweite Aufgabe, die sich eine moderne positive Theologie steckt. Es ist unnatürlich, in allen vergangenen Zeiten bewandert, in der eigenen aber fremd zu sein. Wie es falsch war, wenn die Schule über die Geschichte der Römer und Griechen minutiös unterrichtete, die treibenden Kräfte und Ereignisse der neusten Zeit aber unberücksichtigt ließ, genau so ist es eine schwer sich rächende Anomalie, wenn Theologen über alle Phasen des griechischen Bilderstreites, über die Sekte der Hypsistarier und die alte griechische Naturphilosophie orientiert sind, Darwin und Nietzsche, Tolstoi und Ibsen, E. v. Hartmann und Eucken ihnen aber fremde Größen sind. Wie will man auf seine Zeit wirken, wenn man sie nicht kennt, wie will man Irrtümer widerlegen, von denen man keine intime Kenntnis besitzt! —

Aus dieser Kenntnis der Moderne folgt dann aber zugleich die Art ihrer Behandlung in der Theologie. Ist die Aufgabe der Theologie eine theoretische, die intellektuelle Auseinandersetzung mit andersartigen Weltanschauungen, so wird sie diesen ihren wissen-

schaftlichen Charakter auch bei der Abrechnung mit der Moderne nicht zu vergessen und sie auf wissenschaftlichem Wege, nicht auf dem des praktischen Zeugnisses zu überwinden haben. Es gibt aber meinen Erfahrungen nach keine schwerere Schädigung für die Wirksamkeit der positiven Theologie, als wenn sie ihre Wissenschaftlichkeit durch Erbaulichkeit in Kolleg und Büchern ersetzt. Genau so gut wie eine Predigt, die sich auf logische Widerlegung falscher Weltanschauungen und theoretische Deduktionen einläßt, statt sie durch kraftvolles, geistgeborenes Zeugnis zu überwinden, ihres Eindruckes verfehlt, genau so verfehlt ist ein Spruchregen oder ein allgemeines Seufzen in der Theologie zur Widerlegung moderner Irrtümer. Der Nachweis z. B. einer einzigen falschen oder fehlenden Beobachtung der Empirie bei der Entwicklungstheorie ist unendlich viel wirksamer. Wir müssen in der Theologie von der pietistischen Methode wieder zurück zur lutherischen. Unsere alten Dogmatiker haben ernstliche intellektuelle Anstrengungen — man denke etwa an ihre Auseinandersetzungen mit den Sozinianern — gemacht, um die Gegner zu überwinden, und erst der Pietismus hat jene unselige Manier aufgebracht, den anderen auch in der Wissenschaft anzupredigen statt zu widerlegen. Wir wissen es zwar genau, daß niemand durch intellektuelle Widerlegungen zu einem Christen gemacht wird, aber wir wissen auch, daß mancher aus einem neuen Menschen wieder ein alter zu werden droht, wenn ihm seine intellektuellen Bedrängnisse nicht genommen werden. Ihm will die Theologie, soweit sie eine apologetische gegenüber der Moderne ist, dienen. Was dem Christentum in der Moderne widerspricht, wird sie kritisch zu zersetzen suchen. Wie das etwa im einzelnen zu geschehen hat, wurde schon an früheren Stellen angedeutet, wo der Kritiklosigkeit der Religionsgeschichtler gegenüber dem Entwicklungsgedanken und dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft einige Ansätze zu einer Kritik entgegengestellt wurden.

Das Zusammengehen zwischen Modern und Positiv in der uns vorschwebenden Theologie wird also zunächst durch die wissenschaftlich-kritische Auflösung der dem Positiven in der Moderne widerstrebenden Elemente erreicht, dann aber auch durch die Assimilation der in ihr dem Evangelium entgegenkommenden Momente. Über die Möglichkeit ihres Vorhandenseins hatten wir uns schon ein-

gangs dieſes Teiles verſtändigt, jetzt handelt es ſich um ihre Wirklichkeit und um ihre Kombination mit dem Evangelium. Es würde eines eigenen Vortrages bedürfen, um das Vorhandenſein von dem Evangelium entgegenkommenden oder doch wenigſtens von ihm zu benutzenden Strömungen in der Moderne zu begründen. Nur einige wenige Punkte können hier berührt werden. Nietzſche gilt als der Antichriſt unſerer Tage. Gewiß nicht ohne Recht, aber finden ſich bei ihm wirklich keine Verbindungslinien zu Erkenntniſſen des Chriſtentums? Nun kein anderer Philoſoph in Vergangenheit und Gegenwart beſchreibt den homo naturalis in ſeinem wilden Egoismus und in ſeinem brutalen Sündentriebe der bibliſchen und kirchlichen Auffaſſung ſo entſprechend wie er! Welch ein Fortſchritt in der Erkenntnis der wirklichen Art des natürlichen Menſchen von Rouſſeaus und Seumes „Canadier, der ... ein Herz, wie Gott es ihm gegeben, im Buſen trug“ bis zu Nietzſches wahrhaftiger Schilderung der „blonden Beſtie“. Und noch eine zweite Gabe Nietzſches! Unſere gegenwärtig geltende Moral hat man ſonſt auf Rechnung des natürlichen Menſchen mit ſeinem angeborenen Sittengeſetz geſetzt; Nietzſche dagegen hat gezeigt, daß unſere ganze Liebesmoral ausſchließlich ein Produkt des geſchichtlichen Chriſtentums iſt. — Weiter. Kaum eine Zeit hat die furchtbare Macht der Sünde, ihren lähmenden und lebenunterbindenden Charakter in dem Maße zu erfaſſen und zu ſchildern vermocht wie die unſere. Wo man hinblickt in unſere moderne Literatur, ob in die ruſſiſche oder die engliſche, die nordiſche oder die deutſche, überall eine Zeichnung von Sündertypen mit erſchütternder Wahrheit und ein Verzweifeln an jeder Selbſthilfe. Das Elend und die Gebundenheit des natürlichen Menſchen empfindet die Moderne wieder ſtärker als die vorhergehenden Perioden. Sie rückt damit wieder näher an das Evangelium, als jene tugendhaften und auf eigenes Streben vertrauenden Geſtalten aus der rationaliſtiſchen und kantiſch-goetheſchen Epoche. Und ſteigen wir auf zur ſtrengeren Wiſſenſchaft in der Moderne, ſo findet ſich auch da manches Körnlein, das in unſere Scheuern geborgen werden kann. Die Pſychologie hat uns die Art des menſchlichen Seelenlebens und vor allen Dingen den Zuſammenhang von Leib und Seele nahegebracht. Dieſe Erkenntniſſe werfen aber auch für die Theologie reichen Ertrag ab. Mit Hilfe

der modernen Psychologie läßt es sich meines Erachtens besonders deutlich machen, daß es sich in Wiedergeburt und Bekehrung wirklich um „einige zarte Hauptwunder“ handelt, nicht um natürliche Vorgänge, sondern um ein Zerreißen natürlicher Gesetze. Und was die Überwindung des Spiritualismus für die christliche Annahme einer Auferstehung auch des Leibes bedeutet, leuchtet sofort ein.

Selbst der gefürchtetste moderne Gedanke, der der Entwicklung, erweist sich bei sorgsamer Umformung als eins der wertvollsten Hilfsmittel für das Verständnis der göttlichen Offenbarung. Die meisten positiven Theologen sind schon zu dieser Erkenntnis gekommen. Der Evolution von unten aus natürlichen Ursachen tritt gegenüber die allmählich wachsende und steigende Selbsterschließung Gottes in der Geschichte seiner Offenbarung. Gottes Offenbarung ist eine sich entwickelnde, weil sie in einer Heilsgeschichte verläuft. Diese Erkenntnis löst viele Schwierigkeiten. Man verlangt so oft, wir sollten uns an das Evangelium Jesu, nicht an das von Jesus halten. In Jesu Gleichnissen, wie in dem vom verlorenen Sohn sei die Art einer Sündenvergebung angedeutet, die unabhängig sei von seinem Todesleiden. Oder man weist uns darauf hin, daß ein Gebet zu Jesus sich nirgends in den Evangelien findet, sondern erst in der Apostelgeschichte. Wir können das alles anerkennen und doch alle die daraus gezogenen Folgerungen ablehnen. Wir wissen ja, daß Gott erst allmählich das Ganze offenbart. Jesus kann natürlich nicht eher die Sündenvergebung an seinen Tod anknüpfen, als bis dieser in Sicht war, ein Evangelium *von* Jesus kann selbstverständlich erst nach der Auferstehung sich entfalten, Gebet zu Jesus kann erst in dem Augenblick einsetzen, wo Christus wieder in die κύριος-Stellung eingerückt und sichtbar in die anbetungsfähige Gotteshöhe wieder eingetreten ist. Der Fehler all der modernen Theorien liegt darin, daß sie die Offenbarung nicht als eine sichentwickelnde anerkennen, vor allen Dingen, daß sie die Offenbarungsentwicklung nicht bis zu Ende laufen lassen, nicht auf ihrer Höhe anhalten, sondern an einer selbstgewählten, niederen Station. Wir dagegen folgen der Offenbarungsentwicklung bis zu ihrer Höhe und rasten erst auf ihrem Hochplateau. Darum bekennen wir uns mit gutem wissenschaftlichem Gewissen gerade auch zum Evangelium von Jesus, zu den Wirkungen seines Todes, zum Gebet zu ihm.

Dies kurze Mosaik von Beobachtungen und Andeutungen, wie aus der Moderne Gewinn zu ziehen ist und wie sie mit dem Positiven verknüpft werden kann, mag genügen zur Veranschaulichung wie wir uns ihr Zusammengehen in der von uns vorgestellten Theologie denken. Es ist lutherische Art, nichts von dem Reichtum des Schöpfer- und Erlösergottes preiszugeben, sondern zu glauben, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen. Und so glauben wir, daß auch die Schöpfungen des zwanzigsten Jahrhunderts der lutherischen Kirche und ihrer Theologie dienen müssen und werden und sie eine Art Erfüllung jener alttestamentlichen Weissagungen erleben wird, daß aus den Schwertern Karste werden und aus den Spießen Sicheln und Pflugscharen und neuer Glanz über ihr anbrechen wird.

Die Theologie der Offenbarung und die Theologie des Geheimnisses.[1])

Im persönlichen Leben pflegt man es als eine Erleichterung zu empfinden, wenn die kleinen Spannungen und die gewöhnlichen Sorgen des Alltags durch eine große entscheidende Frage abgelöst werden, die den vollen Einsatz der Kraft fordert und lohnt. In der Wissenschaft und im Geistesleben bringt es gleichfalls eine Erhebung, wenn der Streit in den Details- und Spezialfragen zu einem umfassenden und tiefgreifenden Problem hindrängt, von dessen Entscheidung letztlich auch die Stellung zu allem einzelnen abhängt. Die theologische Diskussion der letzten Jahre ist wieder zu einer solchen Höhe emporgedrungen, nachdem sie sich eine Zeitlang vorwiegend in Schluchten und Gebüschen abgespielt hatte. Aus der Betrachtung des Christentums selbst wie seines Verhältnisses zu anderen geistigen Größen ist nämlich als Hauptfrage die nach dem Offenbarungscharakter des Christentums herausgesprungen. Seine Vergleichung mit anderen Religionen — man erinnere sich des Babel-Bibelstreites — ist auf die Untersuchung hinausgelaufen, ob das Christentum aus besonderer Offenbarung

[1]) Vortrag, gehalten auf der Pfingstkonferenz zu Hannover am 21. Juni 1905. Ähnliche Gedankengänge lagen einem Referate auf der Gauversammlung der Vorpommernschen Pfarrvereine im Januar 1905 zugrunde. Erschienen in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung 1905.

ſtammt. Einem, wenn nicht dem Hauptbegriff der modernen Weltanſchauung, dem der Entwicklung, iſt mit zunehmender Einmütigkeit die Offenbarung gegenüber oder parallel geſtellt worden. Aber auch die Beſchäftigung mit dem Weſen des Chriſtentums und die Stellung zu ſeinen Quellen iſt mehr und mehr am Gedanken der Offenbarung orientiert worden, in deſſen Annahme oder Ablehnung im Grunde auch die Verſchiedenheit der Reſultate in der Weſensbeſtimmung des Chriſtentums begründet war.

Nach zwei Seiten kann und muß ſich die genauere Verſtändigung über den Begriff der Offenbarung wenden. Einmal erſcheint die chriſtliche Offenbarung, bzw. das, was durch ſie geſchaffen iſt, als ein Beſtandteil der innerweltlichen Wirklichkeit und dann handelt es ſich um die Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu anderen innerweltlichen Größen, vornehmlich zu den außerchriſtlichen Religionsbildungen und den Schöpfungen der „profanen“ Geſchichte. Der hier in Betracht kommende Gedankenkreis könnte kurz durch die Überſchrift: Offenbarung und Geſchichte charakteriſiert werden. Er iſt in der letzten Zeit am häufigſten und faſt ausſchließlich behandelt worden. Aber die Offenbarung hat doch nicht nur, ja nicht einmal in erſter Linie eine Beziehung zu den innerweltlichen Produkten, ſondern zu der ewigen Überwelt, zu Gott, die ſie offenbarend erſchließen will. Das Verhältnis zwiſchen Offenbarung und der ewigen Welt Gottes iſt darum die zweite Seite, die bei einer Feſtſtellung des Weſens der Offenbarung berückſichtigt ſein will. Ihr wenden wir uns in den folgenden Ausführungen zu und zwar unter der Einführung eines Begriffes, mit Hilfe deſſen die Schrift unſer Problem und ihr nach die Theologie behandelt hat, nämlich den des Geheimniſſes. Er bezeichnet das Korrelat der Offenbarung. Drei Hauptlöſungen ſind der charakteriſierten Frage durch eine dreifach verſchiedene Kombination von Geheimnis und Offenbarung zuteil geworden. *Nach der einen tritt die Offenbarung an die Stelle des Geheimniſſes, nach der zweiten bleibt Offenbarung und Geheimnis nebeneinander ſtehen, nach der dritten verdrängt das Geheimnis die Offenbarung.* Verfolgen wir dieſe drei Theſen näher, ſo lernen wir zugleich drei verſchiedene Haupttypen in der Theologie kennen.

I.

Daß die christliche Offenbarung an die Stelle eines bis dahin bestandenen ewigen Geheimnisses trete, daß sie bis jetzt Verborgenes wirklich kund mache, ist die durchgehende Anschauung des Neuen Testaments. Vom Geheimnis und Geheimnissen (*μυστήριον, μυστήρια*) wird nicht selten in ihm gesprochen. Christus offenbart die Geheimnisse des Gottesreiches so, daß sie wirklich faßbar werden. Es gibt nichts Verhülltes, was nicht durch ihn offenbart würde (Matth. 10, 26). Jesus Christus lüftet den Vorhang nicht nur ein wenig, der vor der oberen Welt gelegen hat, sondern er reißt ihn mitten durch. Freilich geschieht das nur für seine Jünger, für die, welche sich ihm im Glauben anschließen. Ihnen ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches wirklich zu erkennen. Jesus öffnet den Himmel nicht für müßige Zuschauer zu interessanten Fernblicken, sondern nur für die, deren Bahn himmelan geht. Das ist verständlich, denn Christus erschließt den Gott des Heils, die Ewigkeit als Brunnenstube der Erlösung, als das Hochland, von dem die Wasser eines neuen Lebens herniederrauschen. Das Reich Gottes, das Evangelium mit seiner Sündenvergebung und seiner Gerechtigkeit ist das göttliche Geheimnis, das Offenbarung wird. Es handelt sich bei der Offenbarung um die Erschließung religiöser Tatbestände und Erkenntnisse.[1]) Kommt aber das Reich Gottes und das Evangelium nur in und mit Christus, deckt sich beides in dem Maße wie die zwei Seiten der Gleichung a = a, so ist die Offenbarung nichts anderes als die Erscheinung Jesu Christi. Er ist diejenige ewige Wirklichkeit, die bisher Geheimnis war und nun Offenbarung wird. In demselben Augenblick, wo Jesus von seinen

---

[1]) Zur Offenbarung gehören Erkenntnisse, oder richtiger noch: die Offenbarung wendet sich in gleicher Weise an die Erkenntnis, wie an Willen und Gefühl. Dieser Satz widerspricht der auch auf positiver Seite zum Teil üblich gewordenen Ausscheidung des intellektuellen Momentes und der Scheidung zwischen Glaube und Erkenntnis, Evangelium einerseits, Dogma und Theologie anderseits. Diese Scheidungen entsprechen aber weder den Tatbeständen noch sind sie gerade vom Standort moderner Psychologie haltbar, nach der jede Seelenbewegung in allen drei Sphären verläuft und gleichzeitig ein Denken, Fühlen und Wollen ist, wenn auch das eine stärker wie das andere.

Jüngern erſtmalig als der erkannt wurde, der er wirklich war, nämlich als der Erlöſer Gottes, hat nach ſeinen eigenen Worten Offenbarung ſtattgefunden (Matth. 16, 17). Und in jenem Ausruf, in dem Jeſus dem Vater dankt, daß er dies *(ταῦτα)* — er bezeichnet es nicht näher — den Unmündigen offenbart habe, meint er unſeres Erachtens dasjenige, von dem er ſogleich in den folgenden Verſen ſpricht, nämlich ſeine ewige Weſensverbundenheit mit dem Vater und ſeine Fähigkeit, allein die Menſchen zu erquicken, d. h. aber ſich als den Erlöſergott (Matth. 11, 25 ff.). Noch deutlicher erhellt bei Johannes, daß die chriſtliche Offenbarung nichts anderes iſt als die Entſchleierung ewiger Wirklichkeiten, die in Chriſtus ſich zuſammenfaſſen. Durch die Offenbarung gewinnt der präexiſtente Erlöſergott eine Form — er nimmt *σάρξ* an —, die ihn den Menſchen ſo offenbar macht, daß ſie ihn ſehen und betaſten konnten. Die ausführlichſten Ausſagen über das Verhältnis von ewigem Geheimnis und geſchichtlicher Offenbarung finden wir bei Paulus. Immer wieder verſichert er, daß ein bisher nur als Geheimnis vorhandener Tatbeſtand durch die Erſcheinung Jeſu Chriſti offenbar geworden ſei. Faſt berauſcht er ſich an jenem gewaltigen Ereignis: *τὸ μυστήριον, τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ* (Kol. 1, 26). Für ihn ſondern ſich die vorchriſtliche und die chriſtliche Zeit durch die Stichworte: Geheimnis und Offenbarung. Vorhanden war das Gleiche bei Gott und in der Ewigkeit auch ſchon in der vorchriſtlichen Zeit, aber für die Menſchen blieb es bis zur chriſtlichen Offenbarung geheim. Das Chriſtentum ruft nicht etwa ſchlechthin Neues, Nichtſeiendes ins Daſein, ſondern es macht — nach Paulus — nur ſchon Vorhandenes ſichtbar und zugänglich. Der Inhalt dieſes jetzt offenbar gewordenen Tatbeſtandes iſt für Paulus einfach Chriſtus [1]) und das durch ihn vermittelte Heil, die *σωτηρία*, die *δικαιοσύνη* u. a. m., zugänglich nur denen, die Chriſtus und ſein Heil gläubig aufnehmen. So iſt denn nach Anſchauung der Schrift durch die Erſcheinung Jeſu Chriſti an die Stelle des Geheimniſſes Offenbarung getreten. Dieſe

[1]) So wenig für Paulus die Konzentration der Offenbarung in Chriſtus die vorbereitende altteſtamentliche und die interpretierende in der Gemeinde ausſondern einſchließt, ebenſowenig in unſeren Sätzen.

Offenbarung ist die Umsetzung ewiger Wirklichkeiten, vornehmlich des Erlösergottes und seines Evangeliums in eine Form, welche sie den gläubigen Menschen voll erkennbar macht.

Wie die Schrift, so steht Luther. Er unterscheidet zwar auch nach der christlichen Offenbarung noch zwischen einem geheimen, verborgenen und einem offenbaren Gott, aber als Christen haben wir es nach ihm nur mit dem offenbaren Gott zu tun. Handelt es sich um unser Heil, um den Gegenstand des Erlösungsglaubens, so sind wir allein an den offenbaren Gott gewiesen. Und dieser Gott fällt mit dem Gott in Christus zusammen. In Christus ist das tiefste, bis dahin unerforschliche Wesen Gottes offenbar geworden. Am Schluß der drei Artikel des Apostolikums, in die sich für Luther die Summa der göttlichen Offenbarung faßt, bemerkt er im großen Katechismus: „Denn alle Welt, wiewohl sie mit allem Fleiß danach getrachtet hat, was doch Gott wäre und was er im Sinne hätte und täte, so hat sie doch der keins erlangen mögen. Hier aber hast du alles aufs allerreichste; denn da hat er selbst offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln“ (II P. Ar. III). So energisch es Luther verneinte, daß man durch eigene Spekulation irgend eine Erkenntnis Gottes, vor allem in bezug auf seine Stellung zum Sünder gewinnen könne — man gewinnt dabei höchstens einen „scheußlichen Potzmann“ oder „Vogelscheuch“ —, so entschieden war er davon durchdrungen, daß Gott in Christus wirklich seinem eigentlichen ewigen Wesen nach erfaßbar geworden wäre. Von dem ewigen Wort Gottes will nach Luther der Evangelist nicht anders handeln: „denn als in dem Fleisch und Blut, das auf Erden gegangen ist. Er will uns nicht zerstreuen in die Kreaturen, die durch ihn geschaffen sind, daß wir ihm da nachlaufen, suchen und spekulieren sollen, wie die Platonici tun, sondern er will uns aus denselbigen weitläuftigen, spazierflüchtigen Gedanken sammeln in Christtum“ (E. A. 10, 181). In Christus bietet sich dafür aber auch Gott seinem innersten Gehalt nach, Christus ist geradezu der Herr Zebaoth und ist außer ihm kein anderer Gott, und zwar ist es die ewige Liebesenergie Gottes, die in allen Stücken des Erdenlebens Jesu sich offenbart. Von der Krippe an, ja gerade im

Kinde Jesu — man erinnere sich der Weihnachtslieder Luthers — offenbart sich die Liebesgesinnung Gottes. Und so gilt denn: Nach Luthers Meinung hört Gott in Christus auf, ein geheimer Gott zu sein, sondern wird in allen Stücken des Erdenlebens Jesu — von der Krippe an — seinem ewigen Liebesgehalte nach offenbar.

Für diejenige Theologie, die sich von Schrift und Luther beraten läßt — und beide sind noch immer die besten und sichersten Wegweiser —, ist die Verhältnisbestimmung der Offenbarung in Christus und der ewigen Welt Gottes einfach. Beide fallen für sie zusammen, ineinander. Die geschichtliche Offenbarung ist nur die Umgießung und Umformung ewiger, göttlicher Wirklichkeiten und Wesenheiten. Wie man wohl einem Kinde ein Bild, das es bisher nicht zu sehen vermochte, niedriger hängt und es ihm dadurch zugänglich macht, so ist Gott in Christus in eine Tiefe eingegangen, die auch uns kleinen Menschen seinen Anblick ermöglicht. Jene ganze Spaltung zwischen geschichtlicher Heilsbetätigung Gottes und seinem ewigen Sein, wie sie in die verschiedensten christlichen Lehrstücke störend und verwirrend eingreift, besteht für diese Theologie, die wir darum die Theologie der Offenbarung nennen können, nicht. Gott ist nicht anders, er besitzt nichts anderes für uns Menschen, als was er in Christus offenbart hat. Keine Photographie kann einen Menschen ähnlicher wiedergeben als der Sohn den Vater. Wer ihn siehet, der siehet den Vater. Die Offenbarungsgeschichte, wie sie in Christo ihren Mittelpunkt hat, ist zugleich die Herzensgeschichte Gottes. Wie seine Propheten und Apostel und sein Sohn dachten und handelten, so denkt und handelt Gott. Wie Hosea sein entlaufenes Weib behandelt, so behandelt Gott die Menschen, in Pauli brennendem Eifer, allen Menschen die Errettung zu bringen, pulsiert des ewigen Gottes Wille, der allen Menschen die Seligkeit schaffen will. Jesu Gang ist der Gang Gottes über die Erde; wie er zu den Menschen stand, ihre Sünde vergebend, so steht Gott ihnen gegenüber.

Die Geheimnisse, die über der Gottheit lagerten, sind gerade in ihren entscheidenden Punkten aufgeklärt und enthüllt; für die Christen ist Gott ein naher Gott geworden, sie sind mit seinem Wesen vertrauter geworden als die Engel, von denen es im

1. Petrusbrief so charakteristisch heißt, daß sie sich nur bemühen, nebenbei in die Geheimnisse Gottes hineinzuschauen. Steht es aber so, dann bestehen für die Theologie der Offenbarung gar nicht jene Gräben, wie sie ein falscher Dualismus zwischem dem ewigen Gott und seiner geschichtlichen Heilsbetätigung immer wieder in der Theologie, besonders in derjenigen Ritschls, aufzureißen gesucht hat. Gott soll uns nur in seinem geschichtlichen Wirken, nicht aber in seinem ewigen Sein erkennbar sein, als wenn sich nicht in seiner Offenbarung beides zur Einheit zusammenschlösse. Christus will man nur nach seiner in der Gemeinde offenbaren Seite erfassen, als Präexistenter soll er dagegen für uns verborgen sein, als wenn nicht Christus gerade als präexistenter Erlösergott in die Gemeinde eingetreten wäre. Eine ökonomische Trinität vermag man allenfalls zuzugestehen, vor einer immanenten bebt man dagegen zurück. Und doch würde sich Gott in der Geschichte des Heils niemals als dreifaltige Persönlichkeit erschließen, er sei es denn von Ewigkeit seinem Wesen nach. Man kann solche Scheidungen zwischen dem Wesen Gottes und seinen innergeschichtlichen Erscheinungsformen nur dann vornehmen, wenn man sich von irgend einer philosophischen Erkenntnistheorie, statt von der Anschauung Luthers und der Schrift, auch inhaltlich auf dem Gebiete der Theologie beeinflussen läßt. Wenn Kant die Möglichkeit verneint, daß der Mensch von sich aus der Welt der Erscheinungen zu der des Seins hindurchzudringen vermöge, so kann und mag das seine gute Richtigkeit haben. Nur ist es eine unbegründete *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, daraus abnehmen zu wollen, daß nun auch Gott von sich aus nicht in einem bestimmten Ausschnitt innerweltlichen Geschehens sich habe erkennbar machen können. Gerade weil der Mensch seinerseits Gott nicht zu erfassen vermag, hat sich Gott ihm faßbar gemacht; gerade weil die Welt im ganzen ein so verwischtes Abziehbild seines ewigen Wesens darbietet, hat er seine volle Klarheit auf das Antlitz Jesu Christi gelegt, damit wir sie von ihm ablesen möchten. Im Geschichtlichen liegt für uns das Ewige, im Sichtbaren das Unsichtbare im Vergänglichen das Unvergängliche; die Person Jesu Christi ist das Transparent, aus dem uns die ewigen Farben und Umrisse der himmlischen Welt entgegenleuchten. Die Theologie der Offenbarung erkennt Gott und Christus sowohl in

ihrer geschichtlichen Heilsbetätigung wie in ihrem ewigen Sein.

II.

Das waren Gedanken zu paradox und zu majestätisch, um stetig von der Durchschnittsreligiosität und -theologie unabgeschliffen festgehalten werden zu können. Und so ist es denn in der Tat in der Kirche und ihrer Theologie bald zu einer anderen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geheimnis und Offenbarung gekommen, nämlich zu einem Kompromiß zwischen beiden. Die Offenbarung bekam selbst den Charakter des Geheimnisses, statt ihr Ersatz zu sein. Der griechische, heidnische Begriff des Mysteriums gab den Hauptanstoß zu dieser Entwicklung. Um die Wende der Zeiten und in den ersten christlichen Jahrhunderten hatten die Mysterienkulte eine — in ihrer ganzen Bedeutung erst neuerdings erforschte und erkannte — gewaltige Ausdehnung gewonnen. Diese späteren Mysterien hatten die Tendenz, den Menschen auf die Abgründe und Spannungen des Lebens hinzuweisen, bzw. seine Empfindungen für beides zu steigern. Sie vertieften den Sinn für das Rätselhafte und Geheimnisvolle in der Welt. Aber sie suchten dann auch diese Dunkelheiten in etwas zu lichten und den Schleier zu heben. Sie taten das durch Symbole und Weiheakte, durch Liturgien und Feiern, die mindestens ebensoviel geheimnisvoll ließen und machten, wie offenbarten. Darf man die Sachlage zuspitzen, so ist zu sagen: Die griechischen Mysterien offenbaren, daß es Geheimnisse gibt, und sie geben Offenbarungen in geheimnisvoller Form. Die griechische Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Geheimnis ist die gerade entgegengesetzte wie im Neuen Testamente. Es lohnt sich in unseren Tagen, wo eine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise vielfach in gänzlich unkritischer und kindlich naiver Weise Parallelen zum Neuen Testamente häuft, einmal auf diesen Fall nachdrücklich zu verweisen, wo mit dem gleichen Wortlaute hüben wie drüben ein völlig verschiedener Begriffsinhalt verbunden ist. Das hat schon Anrich mit scharfem Blick erkannt und klar formuliert: „Das urchristliche und heidnische Mysterium sind ihrem Wesen nach einander entgegengesetzt. Das Mysterium des Paulus ist der außerchristlichen Menschheit zwar verhüllt, den Christen aber ganz

offenbar, das heidnische bzw. das altkirchliche Mysterium dagegen ist und bleibt allen, auch den Eingeweihten, dunkel und unerkennbar" (Das Mysterienwesen" . . . S. 54). Diese Resultate hat Alfred Seeberg in seiner sehr bedeutsamen Schrift über „Das Evangelium Christi" bestätigt und durch eine Reihe neuer Beobachtungen über den Begriff des Mysteriums (vgl. S. 54) weitergeführt.

Etwa um die Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert drang die gekennzeichnete Auffassung des Mysteriums in stärkerem Maße in die christliche Kirche und ihre Theologie ein. Selbstverständlich war es beiden unmöglich, zu vergessen, daß Gott sich in Christus offenbart hatte, man vermochte nicht einfach an die Stelle der Offenbarung das Geheimnis zu setzen, sondern man gab der Offenbarung selbst geheimnisvolle Züge. Zunächst waren es wohl die Sakramente, die hier in Betracht kamen und geradezu als μυστήρια „Geheimnisse" bezeichnet wurden. Nach und nach aber wurde der ganze theoretische und praktische Gehalt der christlichen Offenbarung mysteriös umgestaltet. Das gilt besonders in bezug auf Gott. Aus dem nahen Gott wurde ein ferner Gott, sowohl für die Frömmigkeit als für die Erkenntnis. Die Heiligen wurden den Menschen vertrauter als Gott. Die Theologie sprach es geradezu als Lehrsatz aus, daß Gott erhaben über alles Sein, unerkennbar sei und sich nur negative Aussagen über ihn machen ließen. Nicht anders verhielt man sich zur Trinität und zur Person Christi. Augustin schließt seine Aussagen über die Trinität mit dem Ausspruche der Resignation, alle diese Feststellungen seien nicht gemacht, um wirklich etwas zu sagen, sondern nur um nicht zu schweigen. Und ähnlich steht es mit der Person Christi. Ebenso drängte sich im religiösen Leben der Kirche das Geheimnisvolle immer mehr in den Vordergrund. Es sei nur an die sog. Arkanddisziplin und an die mit ihr zusammenhängenden Erscheinungen erinnert. Das Wort trat stetig mehr hinter den Sakramenten zurück. Der Kultus der griechischen Kirche wuchs sich zu einem Drama aus, das zwar Offenbarung wiedergeben wollte, aber doch in Wirklichkeit nur den Eindruck geheimnisvoller Dämmerung erweckte. In der römischen Kirche wurde der Mittelpunkt des Gottesdienstes ein mysterium tremendum. Das Luthertum beseitigte in der praktischen Religiosität

und im kirchlichen Leben diese geheimnisvollen Elemente fast restlos und führte zum offenbaren und nahen Gott zurück, die altlutherische Theologie hielt sich dagegen zum guten Teil in den Bahnen der altkirchlichen. Das vorhin herangezogene Wort des Augustin über die Trinität wird z. B. immer wieder zitiert. Und so ist es denn gekommen, daß in der altkirchlichen, zum Teil auch in der altlutherischen Theologie die Offenbarung selbst — infolge außerchristlicher Einflüsse — den Charakter des Geheimnisses gewann und der Anschein entstand, als seien die Hauptprobleme der Theologie unlösbar.

Dieser Anschein aber ist grundfalsch und führt zu einer gefährlichen Verschiebung des wirklichen Tatbestandes, wie er im Anschluß an die Schrift und Luther gewonnen wurde. Gerade die entscheidenden Fragen in der christlichen Religion sind restlos und klar beantwortbar, und darum hat auch die christliche Theologie zureichende und erschöpfende Lösungen für alle Hauptprobleme. Nämlich gerade das, was Kern und Mark des Christentums und der Wissenschaft von ihm ausmacht, Christus und das Heil, sind theologisch voll erkennbar. Daß Gottes Wesen Heiligkeit und Liebe ist und beides von einem persönlichen Willen ausgeht, ist deutlich; nicht minder klar, daß wir in Gottesferne stehen und von uns aus schlechthin unfähig sind, das Heil zu erlangen, dieses aber in Christo, dem Erlöser, dem Glauben dargeboten wird. Kurz alles, worauf es für unsere Seligkeit ankommt, ist so hell und leuchtend offenbart, wie die Sonne am Himmel. Darum gibt auch die theologische Wissenschaft auf die letzten Welt- und Lebensprobleme, auf das Woher und Wohin des Menschen Antworten ohne Hörner und Zähne. Sind wir uns darüber klar, daß das, was Christum treibt und dem Heil dient, theologisch erkennbar ist, so sind wir nunmehr auch in der Lage, den Schein des Rechtes, welcher der falschen Verknüpfung von Geheimnis und Offenbarung anhaftet, zu wahren. Denn sollte es wirklich so unrichtig sein, daß auch in der christlichen Religion vieles dauernd in geheimnisvollem Dunkel bleibt, bietet nicht die Theologie eine Fülle ungelöster Probleme, bei denen — mit unseren Alten — eine Appellation von der academia terrestris an die academia coelestis

vonnöten ist? Christus spricht doch von Dingen, die nur der Vater weiß, Paulus meint, daß wir in einen Spiegel an einem dunkeln Ort sehen, Jakobus sagt, daß Gott in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann. Und welcher Theologe, auch wenn er nicht gerade mäßiglich von sich hält, würde sich zu behaupten getrauen, daß er ein volles Verständnis für die göttliche Dreieinigkeit besäße oder die Erlebnisse einer christlichen Seele ganz zu durchschauen vermöchte! Gewiß nicht. Dann aber tritt eine Spannung zwischen diesen Tatsachen und den früher vertretenen Sätzen ein, die einer Lösung bedarf. Es wird so stehen, daß die Offenbarung auf ihrem eigentlichen Gebiete, dem Heil in Christo, tatsächlich alle Geheimnisse löst, dagegen nicht alle die Fragen, die wir außerdem noch gern beantwortet haben möchten und die sich vornehmlich aus der Erfassung und Verknüpfung der offenbarten Wahrheit mit unserem natürlich-endlichen Erkennen und dessen jeweiligen Resultaten ergeben. Ein Beispiel mag diese Sachlage verdeutlichen. Ein Mensch hat uns seine Lebensideale voll erschlossen und auch ihre Verwirklichung beobachten lassen; damit erkennen wir ihn in seinem innersten Wesen und Charakter. Aber das genügt uns nicht, wir wollen dazu noch die Körperlichkeit dieses Menschen, die Stärke seiner Nervenstränge und die Windungen seines Gehirns klar und bloß vor uns liegen sehen. Wird uns das verwehrt, haben wir dann ein Recht zu der Behauptung, dieser Mensch sei uns verborgen? So sind wir Menschen nicht zufrieden, Gottes Willen und dessen Zwecke genau zu erkennen, sondern verlangen auch noch die Erschließung seiner „Natur" und suchen nach der Erfahrung des göttlichen Tuns vor seiner Richtung auf die Welt. In solchen Punkten läßt uns allerdings die Theologie der Offenbarung im Dunkeln, höchstens antwortet Luther: In jenen Zeiten vor der Weltschöpfung schnitzte Gott Ruten für die unnützen Frager! Neben diesen zwecklosen Problemen gibt es allerdings auch Probleme, die sich mit innerer Notwendigkeit schürzen und die restlos nicht zu beantworten sind. Wiederum ein Beispiel. Unser endliches Erkennen bewegt sich in dem Schema von Raum und Zeit, der Philosophie Ansichten über das Wesen von Raum und Zeit wechseln. Gott können wir weder in derselben Weise wie uns zeiträumlich bedingt denken, und doch müssen wir ihn auch wieder in

Beziehung zu Raum und Zeit setzen. Daraus ergibt sich eine Fülle komplizierter Probleme, wie etwa das von der Unveränderlichkeit Gottes, der Präscienz, die immer nur approximativ lösbar sind. Eine Reihe anderer Schwierigkeiten erwachsen der Religion und der Theologie durch die Auseinandersetzung mit den wechselnden Resultaten des Welterkennens. Naturwissenschaft und Philosophie erzeugen stetig bestimmte neue Erkenntnisse, die mit religiösen und theologischen kollidieren oder zu kollidieren scheinen. Da ist dann eine Auseinandersetzung und Ausgleichung vonnöten, bei der es unausbleiblich ist, daß der eine zu diesem, der andere zu jenem Resultate kommt und alles einen gewissen fragmentarischen und schwankenden Charakter gewinnt. Nicht ohne Rest sind also alle die Fragen zu beantworten, die sich aus der Erfassung und Verknüpfung der offenbarten Wahrheit mit unserem natürlich endlichen Erkennen und dessen jeweiligen Resultaten ergeben. Diese Fragen dürfen sich aber niemals als die Hauptfragen in den Vordergrund drängen und die Tatsache verdecken, daß wir das Heil in Christo voll erkennen. Die Substanzen haben wir, mag auch von den Akzidenzien einiges fehlen. Der Kern der Nuß ist da, mögen auch nicht alle seine Umhüllungen durchsichtig sein und glatt von uns aufgezogen werden können. Gewiß werden wir nicht von dem Licht umflutet, mit dem Gott seine ewige Herrlichkeit umspielt, aber es gilt doch, wie der Psalmist sagt: In deinem Lichte sehen wir das Licht. —

Unter diesen Umständen scheint es richtig zu sein, alle jene sekundären Fragen abzuschneiden und sich nur auf die Hauptsachen zu beschränken, überhaupt das wissenschaftliche Erkennen in Theologie und Religion möglichst zurückzudrängen und sich auf Stimmungen, Willensregungen und ein gewisses theologisierendes Zungenreden zu beschränken. Die alte Ritschlsche und zum guten Teil auch noch die religionsgeschichtliche Theologie haben dafür plädiert und die theologischen Schlagbäume gegenüber dem Denken energisch herabgelassen. Umsonst! So wenig man es dem Vogel ausreden kann, in die Höhe zu fliegen, auch wenn er den Himmel nicht erreicht, so wenig kann man es dem Menschen verbieten, Fragen zu stellen, auch wenn er nicht auf ihre volle Lösung rechnen

kann, und ihn dazu nötigen, den Blick auf eine Provinz der großen Weltwirklichkeit ohne Mitschau der anderen zu beschränken. Mit innerer Notwendigkeit erneuern sich darum immer wieder die Versuche, die Offenbarungswahrheiten in die ihnen am meisten entsprechenden Kategorien unseres endlichen Erkennens zu kleiden und sie mit den jeweiligen Schöpfungen des Geisteslebens in Beziehung zu setzen. Ja, je kräftiger der Glaube und je stärker der Eindruck von der Wahrheit der Offenbarung ist, desto kräftiger wird sich auch die Tendenz regen, sie in möglichst adäquate Begriffe zu fassen und eine einheitliche Weltanschauung durch Zusammenarbeitung der religiösen und der anderweitigen Erkenntnisse zu gewinnen. So ist es z. B. für die Theologie unmöglich, von der Persönlichkeit Gottes zu reden, ohne deren Merkmale mit den Merkmalen der menschlichen Persönlichkeit zu vergleichen, so ist es unvermeidlich, die religiöse Annahme von Wundern mit den entgegenstehenden naturwissenschaftlichen Theorien auszugleichen.

Kann so auch die Theologie der Offenbarung, die davon überzeugt ist, daß ihr in bezug auf das Heil in Christo ewige, unwandelbare Wahrheit gegeben wurde, nicht umhin, auf die charakterisierten Probleme einzugehen, so gewinnt auch sie dadurch eine sich wandelnde Seite. Wechselt das menschliche Geistesleben, seine Auffassung und seine Resultate und steht die Theologie mit beiden in Beziehung, so muß das nach dieser Richtung hin auch in sie einen Wandel hineintragen. Ein Blick in die Geschichte lehrt, daß dem auch die Wirklichkeit entspricht. In wieviel verschiedenen Begriffsformen haben nicht auch die Bekenner der wahren Gottheit Jesu dies ihr Bekenntnis gekleidet! Einen wie unendlich differenten Inhalt haben nicht diejenigen Partien in der Theologie gehabt, in denen es sich um die Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft handelt. Wenn daher auch gegenwärtig die Theologie der Offenbarung wieder nach neuen Formen sucht und neue Inhalte schafft, so tut sie damit nur für unsere Zeit, was frühere Theologengenerationen für ihre Tage taten. Und sie nützt um so mehr, je mehr sie auf ihre Zeit Rücksicht nimmt. Je moderner sie ist, d. h. je mehr sie gerade die jeweils neuesten Gestaltungen des menschlichen Geisteslebens berücksichtigt, desto mehr erfüllt sie ihre Aufgabe. Der Glaube an einen allwirksamen Gott, der bis in unsere Tage

Herr und Regent aller Geſchichte und ihrer Schöpfungen bleibt, nötigt nämlich zu dem Bekenntnis, daß auch das Geiſtesleben unſerer Zeit unter Gottes Leitung ſteht und darum nicht minder Berückſichtigung verlangt, wie das irgendeiner vergangenen Periode. Ja ein lebendiger Vorſehungsglaube, der den eigenen Platz in der Geſchichte nicht als etwas Zufälliges, ſondern Gottgeſetztes anſieht, nötigt zu der Folgerung, daß es unſere Aufgabe ſein wird, das Geiſtesleben unſerer Tage und ſeine Probleme ſonderlich zu berückſichtigen. Ins Konkrete gewandt würde aus dieſen Grundſätzen etwa folgen, daß ſich die gegenwärtige Theologie derjenigen pſychologiſchen Formeln zu bedienen hat, welche die Pſychologie unſerer Tage für die richtigen hält, und nicht derjenigen des Ariſtoteles. Sonderlich wird die Apologetik von dieſem Grundſatz betroffen werden, ſofern ſie die jeweils neueſten Stimmungen und Erkenntniſſe zu berückſichtigen haben wird, und nicht ſich immer nur mit dem alten rationaliſtiſchen, pantheiſtiſchen, materialiſtiſchen Schema zu befaſſen hat. Gerade je mehr ein Theologe von der abſoluten, ewig gültigen Wahrheit der chriſtlichen Religion überzeugt iſt, deſto mehr wird ihm alles daran liegen, daß auch unſere Generation unter die Herrſchaft Jeſu Chriſti gebeugt wird und er verſuchen, wie Paulus den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche wurde, ſo den Modernen ein Moderner zu werden, ob er ihrer Etliche gewinne.

III.

Während ſo die Theologie der Offenbarung einerſeits ganz poſitiv iſt, weil ſie ſich auf dem in Jeſu Chriſto gegebenen ewigen Heil gründet, und anderſeits ganz modern iſt, weil ſie bei ihrer Darſtellung und Verteidigung gerade die neueſten Schöpfungen des menſchlichen Geiſteslebens heranzieht, beſteht daneben eine Theologie, die weder poſitiv noch modern iſt. Es iſt dies die neuere negative Theologie, unter der die Ritſchlſche wie die religionsgeſchichtliche Theologie unbeſchadet der zwiſchen beiden waltenden Differenzen verſtanden werden ſoll, da ſie in den hier in Rede ſtehenden Punkten zuſammenſtimmen. Die neuere negative Theologie erſetzt nämlich den Begriff der Offenbarung durch den des Geheimniſſes. Wenn man ſich einmal die Mühe nimmt, die Schriften jenes Theologenkreiſes auf dieſen Begriff hin zu unterſuchen, ſo iſt

man erstaunt, wie häufig er gebraucht wird, so daß man ihn geradezu als Zentralbegriff jener Theologie werten kann; er spielt in ihr mindestens die Rolle wie der Logosbegriff in der altkirchlichen Theologie. Schon Ritschl hatte eine Reihe von Offenbarungserkenntnissen, wie die Präexistenz Christi oder das Walten des Heiligen Geistes in der einzelnen Menschenseele, unter der Begründung zurückgestellt, hier handle es sich um Verborgenes und Geheimnisvolles. Dann hat Harnack reichlich den Begriff des Geheimnisses verwandt. Ihm sind die Jüngeren nachgefolgt und bei ihnen hat die Verwendung des Begriffs schon eine gewisse dogmatische Verhärtung erfahren und sich in feste Schemata gezwängt. Ausgegangen wird fast regelmäßig von dem Tatbestande, daß die menschliche Seele überhaupt ein Geheimnis sei, infolgedessen erst recht die Religion und sonderlich Christus. So sagt z. B. Weinel: „Das Geheimnis der Persönlichkeit Jesu, ihre originale Kraft und Hoheit wird damit nicht geleugnet noch zu erklären versucht, vermögen wir doch nicht einmal die armseligste Menschenseele zu erklären" („Jesus im 19. Jahrhundert", S. 218). Gunkel belehrt uns: „Jede Person und sei es die geringste, hat ihr Geheimnis, das man vielleicht umschreiben, aber nicht verrechnen kann" („Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments", S. 12). In demselben Stile äußern sich u. a. Bousset, Wernle, Hollmann, Duhm, Rolfs. Nur der Franzose Réville bietet eine gewisse Abwechselung, indem er als Vergleichsobjekt an ein Insekt erinnert, das ja doch auch Geheimnis bleibe („Modernes Christentum", S. 82).

Dieser Begriff des Geheimnisses wie der mit ihm verbundenen der Persönlichkeit und des Heros sind keineswegs eine eigene selbständige Schöpfung der neueren negativen Theologie, deren Armut an großen Gedanken und produktiver Kraft in den eigentlich entscheidenden und schwierigen Fragen der Theologie man sich überhaupt nicht umfassend genug vorstellen kann. Die Quelle fast aller ihrer Hauptbegriffe liegt nämlich entweder in der Aufklärung oder in der Klassizität, die ihr zum Teil durch selbständige Vermittler, wie Carlyle, zugänglich geworden sind. Für den Begriff des Geheimnisses kommt die Klassizität ausschließlich und im Gegensatz zur Aufklärung — letztere z. B. Tindall bekämpfte ihn sogar — in Betracht. Der eigentliche Urheber des Gedankens vom Geheimnis

und der Schöpfer seiner eigenartigen Bedeutung und seines besonderen Wertes ist, soweit ich bis jetzt nachzuweisen vermag, Goethe. Er, wie andere Vertreter der klassischen, später der romantischen Dichtung, wollten damit zum Ausdruck bringen, daß es auf der Erde und zwischen Himmel und Erde, aber nicht im Himmel Dinge gibt, von denen sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt. Es soll darauf hingewiesen werden, daß es in der Welt, im Geistesleben und sonderlich in den großen Persönlichkeiten, in denen jenes sich konzentriert, Tiefen gibt, die wir einfach ehrfurchtsvoll anzuerkennen haben, die sich aber nicht mehr genauer verstandesmäßig analysieren lassen. Dieser Begriff ist nun ebenso wie der des Heros von der neueren negativen Theologie mit besonderer Energie auf das Gebiet der Religion, speziell das Christentum und die Persönlichkeit Jesu Christi übertragen worden. In der Religion sieht man die tiefste Erschließung des menschlichen Geisteslebens — hier pflegt man Gedanken des Jenenser Philosophen Eucken herüberzunehmen — ihre Spitze ist das Christentum, in dem die Person Christi die hervorragendste Stellung einnimmt. Sie birgt darum auch die geheimnisvollste Tiefe in sich, deren Vorhandensein zwar konstatiert, aber nichts Näheres mehr über sie ausgemacht werden kann. Bei einigen Theologen aus diesem Kreise hat man allerdings den unmaßgeblichen Eindruck, als sei die Tiefe der christlichen Religion nicht gerade klaftertief und das Bild Jesu Christi keineswegs geheimnisvoll. Die Anwendung des Geheimnisbegriffs auf beide scheint vielmehr bei ihnen nur eine euphemistische Wendung dafür zu sein, daß das Christentum sich von den übrigen innerweltlichen Größen nicht spezifisch unterscheidet und Christus nicht mehr ist als ein Mann mit etwas stärkerem Temperament und einigen guten Gedanken. Die Mehrzahl der neueren negativen Theologen denkt doch aber wohl anders und so läßt sich ihre Stellungnahme abschließend in den Satz zusammenfassen: Die neuere negative Theologie hat fast allgemein an die Stelle der Offenbarung einen — von außertheologischer Seite entlehnten — Begriff des Geheimnisses gesetzt, nach welchem Ursprung und Wesen des Christentums, sonderlich der Persönlichkeit Christi in einer den sonstigen innerweltlichen Schöpfungen zwar

überlegenen, aber nicht spezifisch von ihnen verschiedenen Tiefe ruhen, die für das Denken unerfaßbar ist.

Damit ist eine Stellungnahme gekennzeichnet, die sowohl in schärfster Distanz zu der von Schrift und Luther empfohlenen steht, wie nach verschiedenen Richtungen hin die breitesten Angriffsflächen darbietet. Der Begriff des Geheimnisses dient nämlich zur Ausschaltung und zum Ersatz des Begriffes der Offenbarung. Dort nämlich, wo die einen Offenbarung, die Erschließung einer jenseitigen oberen, ewigen Welt finden, finden die anderen nur die Andeutung einer geheimnisvollen, zeitlichen, innerweltlichen Tiefe. Während den einen Jesu wunderbare Worte und Taten ein Beweis dafür sind, daß Gott in ihm war, wie sonst nirgends, meinen die anderen nur die Auswirkungen seiner besonderen, aber doch nicht qualitativ vom Menschenmaß unterschiedenen Persönlichkeit zu sehen. Der supranaturale Offenbarungsbegriff wird durch einen naturalistischen Geheimnisbegriff ersetzt. Die Richtigkeit dieser Behauptung und die Größe der damit geschaffenen Distanz wird auch von der anderen Seite anerkannt und Bousset hat einige durch ihre Offenheit bemerkenswerte Äußerungen in seiner sonst nicht gerade bedeutsamen Schrift über „das Wesen der Religion" getan. So sagt er: „Wir setzen nicht mehr mit dem Gedanken ein, daß Jesus absolut anders sei als wir, er von oben, wir von unten. Wir sagen vielmehr, daß seine Gestalt das Höchste und Vollendetste ist, was der Menschheit auf ihrem langen Wege von unten nach oben geschenkt ward, die Krone unseres Daseins, der Führer unseres Lebens, dem kein anderer Führer zur Seite steht" (l. c. S. 250). Von der Gottheit Jesu Christi, Wundern sei darum nicht mehr zu reden und der „Nimbus supranaturalen Geschehens" würde überall zerstört (S. 258). So treten sich die zwei Theologien oder richtiger zwei Religionen gegenüber, von denen die eine ewige Wirklichkeit im Christentum voll geoffenbart sieht, während der anderen das Christentum die höchste und geheimnisvollste Blüte der innerweltlichen Entwicklung ist, die wie alles in der Welt zugleich als göttlich gewertet werden kann. Zwischen diesen beiden Standorten gibt es nichts Gemeinsames mehr, auch nicht die schmalste Basis, von der aus sich noch eine Diskussion führen ließe. Sie charakterisieren heißt feststellen, daß sie weniger

verträglich sind als Feuer und Wasser, und den Antrieb empfinden, mit aller Energie auf eine reinliche Scheidung hinzudrängen.

Denn in der neueren negativen Theologie ist zugleich eine Verkümmerung der Religiosität wie des Denkens eingeleitet, für die wir nur Abwehr haben können. Wenn wir sagen, eine solche Verkümmerung sei „eingeleitet", so wollen wir dadurch dem Tatbestande zu seinem Recht verhelfen, daß theologische Verkümmerungen in der Sphäre der Religion nur allmählich verkühlend wirken. Auch die Schädigung, die der Rationalismus dem praktisch-religiösen und kirchlichen Leben brachte, zeigte sich nicht schon in der ersten Generation. Aber eine wirkliche Verkümmerung der Religiosität — es handelt sich natürlich immer nur um Urteile von unserem Standort und ohne jede Anwendung auf einzelne Persönlichkeiten — ist allerdings gegenwärtig auch wieder angebahnt. Das Schlagwort, dessen sich berufsmäßige Vermittler so gern bedienen, es handle sich ja doch nur um andere Glaubensformeln, aber nicht um einen anderen Glauben, trifft nicht zu. Wiederum hat Bousset das mit dankenswerter Offenheit zugestanden, indem er feststellt, daß auch die von ihm vertretene Frömmigkeit eine andere „Nüance" (l. c. S. 243) aufweist als die paulinisch-lutherische. Und es kann auch gar nicht anders sein; werden die Glaubensobjekte andere, so auch die Religiosität, die sich an ihnen entzündet. Es macht einen Unterschied aus, ob es sich in der christlichen Religion um ein Offenbarwerden des ewigen Gottes oder um eine Schöpfung der innerweltlichen Entwicklung handelt, die man zugleich als etwas Gottgewirktes ansehen kann. Glaube und Buße sind andere, je nachdem sie sich an dem Menschen Jesus oder an dem Gott Christus entzünden. Ein Gott beugt anders, aber er erhebt auch anders als ein Mensch, nur ein Gott vermag absolute Autorität zu sein, ein Mensch ist immer nur partielle. Darum muß die Theologie des Geheimnisses auf dem eigensten Gebiet der Religion, der Religiosität, Folgen nach sich ziehen, die wir nicht anders als Verkümmerungen bezeichnen können.

Größer aber erscheint fast noch die Gefahr, die aus der Theorie vom Geheimnis für das Denken, für die Theologie als Wissenschaft erwächst. Sie führt zu einer fast völligen Ausschaltung des Denkens in den Fragen, auf die es in der Theologie eigentlich an-

kommt, und zu dem in diesen Kreisen schon eingetretenen gänzlichen Bankrott der systematischen Theologie. Hier liegt ein großer Unterschied zwischen der neueren negativen Theologie und dem alten Rationalismus, der aber nicht zugunsten der ersteren spricht. Der alte Rationalismus repräsentiert ein gut Stück ernster und saurer Gedankenarbeit; mögen wir auch etwa über seine Wundererklärungen lächeln, man hat sich doch den Kopf nicht wenig angestrengt, um das Supranaturale aus dem Christentum auszuschalten und die eigene Stellungnahme zu begründen. Heute macht man es sich bequemer. Fragt man: was ist es denn um das Wesen der Religion? — ein Geheimnis; was ist der Grund der Besonderheit Jesu? — ein Geheimnis; wie erklärt sich der Glaube an seine Auferstehung? — durch ein Geheimnis; in welcher Art wirkt der Geist? — geheimnisvoll! Aber hat man denn nicht ein Recht zu diesen Antworten, wie die angezogenen Analogien beweisen, die oben mitgeteilt wurden? Jede Menschenseele und jedes Insekt bleiben doch im letzten Grunde ein Geheimnis. Doch merkwürdig, daß diese — wirklich jedermann geläufige — Binsenwahrheit auf den anderen Gebieten die wissenschaftliche Denk- und Forschungsarbeit nicht lahmgelegt, sondern gestärkt hat. Die Psychologie hört nämlich, trotzdem die Menschenseele ein Geheimnis ist, nicht auf, sie gründlich zu erforschen, und der Zoologe legt auch sein Mikroskop und seine Nadeln nicht fort, um leise und ehrfurchtsvoll seinem Insekt zuzuflüstern: Du bist ein Geheimnis. Und deshalb wollen wir Theologen doch auch keine Sondermethoden für uns ausmachen, sondern auf Grund unseres Glaubens, daß Gott uns Vernunft und alle Sinne gegeben und noch erhält — an dieses Stück des Bekenntnisses herrscht gerade gegenwärtig in weiteren Kreisen ein praktischer Unglaube —, wollen wir auch in der Theologie kräftige und ernste Denkarbeit tun, sintemal zu den Gnadengaben, die der Theologie verheißen sind, auch der *λόγος σοφίας* und *γνώσεως* gehört.

Wie aber in der neueren negativen Theologie eine Verkümmerung der Religiosität und des Denkens eingeleitet ist, so ist es auch durch sie den Theologen unmöglich gemacht, wirklich modern zu sein, modern in dem Sinne, wie das oben charakterisiert wurde. Gibt es nämlich

auf dem Boden der Theologie keine wirklichen Erkenntniſſe, ſo fehlt naturgemäß auch der Trieb, ſie in Erkenntnisformen zu kleiden, die dem Geiſtesleben unſerer Tage entſprechen. Und gibt es keine Offenbarungswahrheiten, ſo iſt ſelbſtverſtändlich auch jeder Anlaß genommen, ſie apologetiſch mit der natürlichen Wahrheitserkenntnis der Zeit auseinanderzuſetzen. Der Theologie des Geheimniſſes iſt es prinzipiell unmöglich, modern zu ſein, und daß ſie es auch faktiſch nicht iſt, iſt von uns an anderer Seite eingehender exemplifiziert. —

Das Thema iſt erſchöpft, in dem die dreifache Verhältnisbeſtimmung von Geheimnis und Offenbarung und der jedesmal entſprechende Typus der Theologie dargeſtellt und beurteilt wurde. Für die einen war die Offenbarung an die Stelle von Geheimnis getreten, die zweiten vermählten Geheimnis und Offenbarung und die dritten erſetzten die Offenbarung durch das Geheimnis. Ich denke, wir ſcharen uns zu den Erſten, denn dann ſtehen wir bei der Schrift und bei Luther und ſtimmen bekennend ein in den uralten Hymnus, den Paulus einem ſeiner Briefe einfügte:

ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί.

Evolution oder Offenbarung?[1]

Es hat immer einen eigentümlichen und starken Reiz, sich vor Entscheidungen gestellt zu sehen, die ein klares Entweder — Oder erheischen. Unwillkürlich schlagen die Pulse lebendiger, wenn es an einem Kreuzungspunkte nur zwischen zwei Wegen zu wählen gilt, von denen der eine zur Höhe und der andere in die Tiefe zu führen verspricht und man sich nirgends seitwärts in die Büsche schlagen kann. Die Frage, die unser Thema „Evolution oder Offenbarung" enthält, stellt vor eine solche Entscheidung. Sie ist von dem hochverehrlichen Vorstande dieser Konferenz in die Form des Gegensatzes gegossen worden. Zwischen Evolution und Offenbarung soll also nicht eine Ehe gestiftet werden, in die beide Teile einige Güter einbringen, sondern sie sollen als ein paar unvereinbare Gegensätze erscheinen, bei denen das Leben des einen den Tod des anderen mit sich bringt. Dementsprechend bestimmt sich in dieser Stunde unsere Aufgabe dahin, die charakteristischen Merkmale von Evolution und Offenbarung auf den verschiedenen Gebieten aufzusuchen und aus ihnen die Gründe gegen ihre Harmonisierung abzuleiten. In und mit dieser Arbeit werden wir uns von neuem des guten Rechtes vergewissern, auf dem Standorte der Offenbarung zu verharren. Der äußere Anlaß, gegenwärtig sich gerade mit Evolution und Offenbarung zu beschäftigen, liegt in den bekannten Ausführungen des Professor Delitzsch in seinem zweiten

[1]) Vortrag gehalten auf der Augustkonferenz in Berlin 1903. Erschienen in der Evangelischen Kirchenzeitung 1903.

Vortrage über „Bibel und Babel", in dem er gleichsam als die Generalsumme aller Teilresultate die Ablehnung der Offenbarung und die Proklamation der natürlichen Entwicklung auf religiösem, speziell alttestamentlichem Gebiete glaubt ziehen zu müssen. Wir sind für die dadurch geschaffene Klärung dankbar. Zeigen doch diese Ausführungen wieder einmal deutlich, daß alle historische Kleinarbeit auf bestimmte große Prinzipien hindrängt, oder wie es richtiger ist, daß alle historische Arbeit von ganz bestimmten Prinzipien als ihren Voraussetzungen getragen wird. Der Preis der Evolution und die Verwerfung der Offenbarung ist keineswegs, wie es Delitzsch selbst erscheint, das exakte wissenschaftliche Ergebnis der assyriologischen Forscherarbeit, sondern die sie leitende Voraussetzung. Von seiner dogmatisch-evolutionistischen Weltanschauung aus gibt er seinen Funden eine ganz bestimmte Deutung, er läßt sie, die an sich stumm sind, *seine* Sprache reden, die Sprache einer bestimmten Richtung aus dem zweiten Jahrtausend *nach*, nicht vor Christus. Ist es aber so, dann sind wir für die letzte Entscheidung im Babel-Bibelstreit nicht auf allerlei Einzelplänkeleien verwiesen, sondern wir stehen mitten im Kampfe der gegenwärtigen Weltanschauungen. Was gibt uns das Recht, welche Gründe und Motive führen den Menschen unserer Tage dazu, daß die einen Offenbarung, die anderen Evolution zum Mittelpunkt ihrer Weltanschauung machen, an den sich dann alles andere rankt? Darum handelt es sich, und der ganze Bibel-Babelstreit erscheint nur als ein geringer Ausschnitt, dem man je nach Geschmack und Neigung eine größere oder geringere Bedeutung beimessen mag, aus dem ununterbrochenen Aufeinanderprallen der einander ausschließenden charakteristischen Weltanschauungen. Wir würden darum der Größe und dem Ernst der Sachlage nicht gerecht werden, wenn wir nur die Delitzschschen Ausführungen im folgenden unter die kritische Lupe nehmen wollten, sie können für die Erläuterung der prinzipiellen Fragen nur die Bedeutung einer gewissen Illustration beanspruchen. Auch ist es niemals rätlich, sich von einem einzelnen Gegner oder überhaupt von den Gegnern die Marschroute vorschreiben zu lassen. Die positiven Theologen sind wirklich nicht dazu da, um fort und fort nur den Staub aus allen Ecken auszufegen, den irgendwer einmal wieder aufgewirbelt hat, oder um die Fäden

aufzulösen, die irgend eine unnütze oder ungeschickte Hand wieder einmal falsch verknotet hat, sondern sie haben selbständig Positives zu schaffen, auch darin Luther gleich, der von der positiven Entwicklung der Wahrheit auch zur Zerstörung der Unwahrheit vielmehr Erfolg erwartete als von deren kritischer Auflösung. Der Sieg der Offenbarung über die Evolution wird auch in der Gegenwart mehr davon abhängen, daß die Offenbarung in ihrer alles durchleuchtenden und erklärenden Herrlichkeit den Menschen vor die Augen gestellt wird, als daß mit schwarzem Pinsel all die falschen Striche im evolutionistischen Weltbilde übermalt werden. Nach diesem Kanon sollen auch im folgenden die Akzente verteilt werden.

Unter Offenbarung in allumfassendem Sinne wollen wir alle lebenschaffende, neusetzende, unmittelbare, übernatürliche Wirksamkeit Gottes verstehen. Auf drei Gebieten treffen wir eine Tätigkeit Gottes mit diesen Merkmalen an. Zuerst auf dem der Schöpfung. Gott ruft als Neues das Leben der Welt in unmittelbarem Schaffen ins Dasein. Dann auf dem der geschichtlichen Erlösung. Inmitten der schon vorhandenen Welt und Geschichte schafft er in direkter Aktivität ein übernatürlich Neues in der Person und dem Werke Jesu Christi. Und noch auf einem dritten Gebiete begegnen wir einer unseren allgemeinen Merkmalen entsprechenden Offenbarungswirksamkeit Gottes. Wo nämlich Menschenseelen des geschichtlichen Heiles persönlich teilhaftig werden, wo jemand wird ein Glied des neuen Adam, auch da tritt der allmächtige Gott in unmittelbarer, wenn auch nicht unvermittelter Wirksamkeit aus dem Himmel auf die Erde und schafft in dieser Persönlichkeit ein schlechthin Neues, ein Leben ohne Schuld und eine Richtung in die Ewigkeit. Es wird keines weiteren Beweises bedürfen, daß die drei gewonnenen Offenbarungsgebiete, das der Schöpfung, der geschichtlichen und persönlichen Erlösung der Wirksamkeit des dreieinigen Gottes entsprechen, wie sie die drei Artikel uns schildern.

Wie auf allen drei Gebieten die Offenbarung gemeinsame Merkmale hat, so auch die Evolution. Sie stellt sich, auf ihre letzten Wurzeln hin angesehen, dar als der Versuch, die Tatbestände der Schöpfung, der geschichtlichen und persönlichen Erlösung ohne Gott oder in ihrer abgeschwächten Form ohne direkte und übernatürliche Wirksamkeit Gottes zu erklären aus natürlichen und der

Geschichte einwohnenden Kräften. Die moderne Evolutionsauffassung unterscheidet sich von der schon immer geübten natürlichen und gottlosen Erklärung der Dinge dadurch, daß sie den Entwicklungsbegriff in sich aufgenommen hat, also nicht eine plötzliche, sondern allmähliche, vorwärts schreitende natürliche Entstehung annimmt und im einzelnen durchführt. Mit dieser Aufnahme des Entwicklungsgedankens in die evolutionistische Welterklärung ist diese aber nicht prinzipiell verändert und nicht erst durch den Begriff der Entwicklung ist, wie man vielfach meint, das Verwerfliche und Gefährliche in sie eingezogen. Das Charakteristische und zu Bekämpfende im modernen Evolutionismus liegt vielmehr in seiner Behauptung einer Entwicklung aus der Tiefe, in der natürlichen Erklärung der Entwicklungsursachen ohne Gott. Der Begriff der Entwicklung als eines stufenweisen, in sich zusammenhängenden Fortschreitens ist an sich ein ganz neutraler, er kann, wie später zu zeigen sein wird, in gewissen Grenzen in den Dienst der Offenbarung als einer Entwicklung von oben her treten. Die Begriffe der Offenbarung und Evolution sind nunmehr im allgemeinen genügend bestimmt, so daß wir uns jetzt ihrem Gegensatz auf den drei vorhergenannten Gebieten, von denen — sachgemäß — das zweite die ausführlichste Berücksichtigung verdient, zuwenden können.

I.

Auf dem Gebiete der ersten Schöpfung wertet die Evolution falsch wie die Kräfte des persönlichen Lebens, so die der Welt in ihrer Entstehung und Entwicklung als selbstkräftig und selbstentstanden. Der Ausgangspunkt der gesamten evolutionistischen Weltanschauung liegt, wenn ich recht sehe, in einem persönlichen Tun, das jeder natürliche Mensch in seinem Leben übt. Wir alle haben in uns evolutionistische Tendenz, wir betätigen sie und bestärken sie fort und fort dadurch, daß wir die Erlebnisse und Kräfte unseres Daseins auf uns selbst zurückführen. Indem wir die Höhepunkte und die Sonnenblicke unseres Lebens als Produkte unserer Einsicht erklären, indem wir die Wirkungen unseres Berufes ableiten aus unserer Treue, indem wir weiter alle Not und alles Leid beurteilen als die Folgen unserer Unachtsamkeit, ja was tun wir mit alledem denn anderes, als daß wir fort und fort er-

klären, daß alles Süße und Bittere im Leben seinen Born in uns hat und immer mit eigener Druckkraft emporsprudelt! Nach seinem persönlichen Leben macht der Mensch aber sich sein Weltbild, seines Dorfes Kirchturm gibt den Maßstab ab für alle Größen auch in der weiten Welt. Der praktische Evolutionismus überträgt sich aus dem eigenen Leben auf die Betrachtung der ganzen Welt. Auch dort, so schließt man, wird wie hier alles aus natürlichen, innerweltlichen Kräften entstehen und vor sich gehen. Und aus der Gegenwart bildet sich das Bild der Vergangenheit, die Welt erscheint auch als eine selbstentstandene. In der äußersten Ferne der Zeiten findet das Auge immer nur die gleiche innerweltliche natürliche Kraft. Und von der Natur springt diese Betrachtung über zur Geschichte. Die Geschichte ist im großen dasselbe wie das Einzelleben, eine Summation und eine Verkettung innerweltlicher Kräfte. Wie man diese Auffassung im einzelnen durchführt, ob mit Kant-Laplaceschen Theorien oder mit Häckelschen Phantasien, mit stärkerer Hervorhebung der Massen oder Heldenwirkungen in der Geschichte, macht aufs prinzipielle gesehen nichts aus, natürliche, innerweltliche Kräfte bleiben immer die Treibriemen alles Geschehens.

Dieser Auffassung tritt gegenüber die der Offenbarung auf dem Gebiete der Schöpfung. Auch sie nimmt ihren Ausgangspunkt vom persönlichen Leben. An einer Stelle der heiligen Schrift, wo sie mit am kräftigsten zum Ausdruck kommt, verleugnet sie ihre Herkunft aus dem persönlichen Leben nicht; Johannes der Täufer spricht Ev. Joh. 3, 27: „Der Mensch kann sich nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel.“ Johannes, dessen Leben von seiner Geburt an, ja noch vor ihr von Gott gemacht war, sah darin nur den Spezialfall des für alle Menschen geltenden Satzes, daß es in ihrem Leben nichts gibt, das nicht sei eine Gabe, eine Offenbarung des Himmels. Auch diese Offenbarungsauffassung des eigenen Lebens verbreitet sich mit innerer Notwendigkeit auf das ganze Natur- und Geschichtsgeschehen. Evolution und Offenbarungsauffassung kommen an einem einzelnen Punkte zum klaren Ausdruck in einer Wechselrede zwischen Pilatus und Jesus: „Weißt du nicht, daß ich Macht habe dich loszulassen“, so Pilatus; „Du hättest keine Macht wider mich, wenn sie dir nicht gegeben wäre von oben“ (Joh. 19, 11), so Jesus! Nichts gibt es also im persön-

lichen Leben, nichts in der Geſchichte, ja nicht einmal in der Geſchichte der Macht der Bosheit, das nicht ſei eine Offenbarung des allwirkſamen Gottes; dies die Offenbarungsanſchauung in ihrer allumfaſſenden Majeſtät. Wir empfinden ſie für gewöhnlich nur an den Höhepunkten und Anfängen der natürlichen und geſchichtlichen Entwicklung. Das iſt nicht ohne Recht, ſo fern an ihnen die direkte neuſetzende Wirkſamkeit Gottes beſonders hell in die Erſcheinung tritt. Gottes höchſte Offenbarung in der Natur liegt in der Schöpfung. Hier zerbricht jede natürliche Erklärung, und auch wiſſenſchaftlich ſcheitert jede evolutioniſtiſche Theorie am Anfang, an der Schöpfung. So mancher Evolutioniſt ſchwenkt bei ihr darum auch zu einem Viertel oder zur Hälfte zur Offenbarung um, aber er penſioniert den lieben Gott für die weitere Entwicklung gar zu ſchnell. Oder ſollte es gar richtig ſein, daß eine Wirkſamkeit Gottes als Schöpfer zwar vorzuſtellen ſei, aber als Regierer durch die doch tatſächlich vorliegenden natürlichen Urſachen ausgeſchloſſen ſei! Mitnichten! Indem die Offenbarungsanſchauung für die weitere Entwicklung in Natur und Geſchichte anerkennt, daß ſie ſich durch natürliche Urſachen vermittelt, liegt ſie jenſeits der natürlichen Erklärungsweiſe, iſt alſo für jene unerreichbar, darum auch unwiderlegbar. Damit daß irgend ein Natur- oder Geſchichtsereignis aus namhaft gemachten Urſachen erklärt iſt, iſt abſolut nicht ausgemacht, daß nicht zugleich in ihnen und in ihrer Verkettung der allmächtige Gott wirkſam war. Je je mehr man in allen natürlichen Entwicklungen Vernunft und Ziele anerkennt, je mehr die naturwiſſenſchaftliche und philoſophiſche Betrachtungsweiſe wieder das Unzureichende einer rein mechaniſchen Entwicklung anerkennt, deſto lauter muß immer wieder die Frage aufbrechen nach dem, der Ziel und Kraft der Entwicklung gab. Jede in die Tiefe gehende Betrachtung der Empirie führt immer wieder hin zu Gott, der ſich in ihr offenbart, weil nur der Gedanke an ihn die zureichende Erklärung der Wirklichkeit darbietet. In dem empiriſchen Tatbeſtande von Natur und Geſchichte ſind auch rein wiſſenſchaftlich angeſehen mehr Inſtanzen vorhanden, die zur Offenbarung als die zur Evolution hindrängen.

Welcher der beiden Betrachtungsweiſen man ſchließlich anhängt, das entſcheidet ſich, um an früher Geſagtes abſchließend anzuknüpfen,

von der persönlichen Stellungnahme aus; solange man ein natürlicher Mensch bleibt, wird man immer wieder zum Evolutionismus hin tendieren, als der Weltanschauung des natürlichen Menschen. Die Überwindung des Evolutionismus hängt letztlich also davon ab, ob es gelingt, die Menschen von ihrem Naturboden zu lösen und auf einen höheren geistlichen Standort zu stellen. Das aber ist eine Sache der Praxis, der Handhabung des göttlichen wandelnden Wortes. Die, welche seine berufenen Träger sind, bilden darum die siegreichste Phalanx gegen den Evolutionismus. Wo ein Mensch gelernt hat, alle Höhen und Tiefen seines Lebens als Offenbarungen des allwirksamen Gottes zu erkennen, da sind die Ketten des Evolutionismus an der entscheidenden Stelle gesprengt, der Theorie bleibt nur noch die viel bescheidenere Aufgabe, einzelne kleinere Ringe zu durchfeilen. Wie das geschehen muß, mag man etwa in der ausgezeichneten Schrift des früheren holländischen Premierministers Kuyper „Evolutionismus, das Dogma der modernen Wissenschaft" (Leipzig 1901) nachlesen.

II.

Gottes Offenbarung in der Schöpfung findet auch heute noch viele Anhänger, kaum aber die Hälfte begleitet uns auf dem weiteren Schritte zur Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Erlösung, ja die merkwürdige Tatsache ergibt sich, daß man die Schöpfungsoffenbarung benutzt, um mit ihrer Hilfe die Erlösungsoffenbarung aus den Angeln zu heben oder sie ihres spezifischen Charakters zu berauben. So tut es Delitzsch, so aber auch Harnack, wenn auch mit stärkerer bewußter oder unbewußter Unklarheit in seinem Kommentar zum Kaiserbriefe, der seinerseits mit so erfrischender Deutlichkeit die Doppelheit der Offenbarungen anerkannt hatte. Diese Ablehnung einer zweiten Offenbarung Gottes ist nun keineswegs etwas Modernes — dies Ehrenprädikat kommt ihr nicht zu — sondern — um nicht weiter zurückzugehen — einer der Hauptsätze des alten Rationalismus. Der Grundgedanke dieser Auffassung ist der, die Schöpfungsoffenbarung hat in völlig ausreichender Weise der Menschheit alles gegeben, auch das, was sie auf dem Gebiete der Religion braucht, eine besondere Erlösungsoffenbarung ist daher überflüssig. Man glaubt an eine besondere dem Menschen

anerschaffene Religion. Von der Wiege an hat der Mensch alle Hauptwahrheiten der Religion mit bekommen, die Kenntnis Gottes als des Vaters, die Sittenregeln, die Unsterblichkeit ꝛc. Sein ganzes religiöses Leben besteht nur in dem immer geschickteren Gebrauch der göttlichen Patengeschenke. Für die Offenbarung bleibt so kein Raum. Diese angeborene natürliche Religion ist aber weiter nichts wie eine unbeweisbare kräftige Phantasie, es steht damit ähnlich wie mit manchem anderen „angeborenen" Geistesinhalt. Der bestimmte Inhalt der Religion kommt dem Menschen nicht von innen, sondern von außen, aus der Geschichte durch Überlieferung. Eine Anlage und Fähigkeit, gleichsam ein Fach für die Religion haben wir alle auf die Welt mitbekommen; aber wir füllten es niemals aus mit positivem Inhalt, kämen niemals zur wirklichen Religion, wenn uns die Inhalte nicht von außen kämen, wenn uns nicht verkündigt würde, daß und wer Gott sei und welches der Inhalt seines Willens ist. Ein auch nur flüchtiger Streifzug durch die Religionsgeschichte lehrt, wie unendlich verschieden die Vorstellungen über die Religion sind, ein unverständlicher Tatbestand, wenn in aller Menschenbrust die richtigen Paragraphen ständen! Aber birgt nicht das Gewissen überall einen identischen Religionsinhalt? so kann man einwenden. Auch Delitzsch hat sich auf das Gewissen berufen, und es muß doch etwas bedenklich machen, wenn er gerade diese Gewissenstheorie dazu benützt, um mit ihrer Hilfe die Erlösungsoffenbarung zu entwurzeln. Demgegenüber muß gesagt werden, daß das Gewissen gar nichts „offenbart", das Gewissen ist nämlich nicht Gesetzgeber, sondern Richter. So wenig wie der Richter Gesetze gibt, sondern auf Grund ihm schon gegebenen Normen urteilt, so auch das Gewissen. Auf Grund der Inhalte, die es aus der Geschichte bekommt, übt das Gewissen seine Funktionen. Der Dekalog ist nicht etwa angeborener Gewissensinhalt, sondern positive geschichtliche Offenbarung. Nur diese Auffassung des Gewissens wird einer Reihe hier nicht näher zu erörternder Tatbestände gerecht, und nur sie beseitigt endgültig die aus allen Zeitaltern der Geschichte durch viele Beispiele zu belegende Gefahr, daß das Gewissen als Konkurrentin und Ersatzmittel der Offenbarung erscheint. Wenn sich aber die tatsächlich bei allen Menschen vorhandene und in gewissen Zügen auch iden-

tische Religion nicht aus angeborener Natur erklärt, woher dann? Dann nur aus Offenbarung, so lautet die einzig zureichende Antwort. Der Gedanke zunächst der Uroffenbarung ist die notwendige Konsequenz aus dem bisher Entwickelten. Man glaubt ihn neuerdings auch auf positiver Seite mit besonderer Energie als unbegründet ablehnen zu müssen. Gewiß, wenn man ihn dahin karrikiert, daß der liebe Gott den ersten Menschen ein Kolleg über Dogmatik mit Schriftbeweis gelesen hat, dann ist seine Abwehr wohl verständlich, faßt man ihn aber im biblischen Sinne im Anschluß an die Genesiserzählungen als die in der Verkehrsgemeinschaft mit den Menschen erfolgende persönliche Erschließung des göttlichen Wesens, aus dem die Menschen dann natürlich auch einige lebendige religiöse Erkenntnisse gewannen, dann erscheint er immer noch als die weitaus vernünftigste Hypothese zur Erklärung des empirischen Tatbestandes in der Religionsgeschichte. Aber bringt uns diese Annahme der Uroffenbarung nun nicht in denselben Gegensatz zur Erlösungsoffenbarung wie die vorhin abgelehnte angeborene Naturreligion? Das wäre richtig, wenn jetzt nicht noch ein Moment zu berücksichtigen wäre, das Moment, das allein in zureichender Weise die besondere Erlösungsoffenbarung vernotwendigt. Es ist die Sünde. Nur indem man sie leugnet, kann man sich mit der Schöpfungsoffenbarung begnügen. Selbst wenn die unverdorbene Natur des Menschen religiöse Wahrheiten eingemeißelt enthielte, so wären diese jetzt verdorben. Auch diejenigen, welche den früheren Ausführungen über das Verhältnis von Natur und Religion nicht zustimmten, werden diesem Satze beipflichten, so daß wir jetzt zusammen auf das für die weitere Entwicklung bedeutsame Resultat hinauskommen: die wahre höchste Religion konnte nicht auf dem Schöpfungsboden erwachsen so, wie er nun einmal geworden war. Die Sünde hat auch die göttlichen Offenbarungsanfänge unwirksam gemacht, so daß sie ihr Ziel nicht erreichten. Vor allen Dingen aber mußte durch die zwischeneingekommene Sünde der Inhalt der Offenbarung ein ganz andersartiger werden.

Nicht mehr war ihr Zweck jetzt Begründung der Verkehrsgemeinschaft mit Gott, sondern Wiederstellung der zerbrochenen auf dem Wege der Gnade und Erlösung. Die letzte Ursache einer speziellen Erlösungsoffenbarung Gottes ist also die Sünde. Indem

der Evolutionismus sie entweder ganz leugnet oder so lange abschleift, bis sie als ein noch nicht gewordenes aber doch werdendes Gute erscheint, muß er selbstverständlich die Notwendigkeit der Erlösung ablehnen. An der Sündenerkenntnis scheiden sich hier die Wege der beiden Weltanschauungen. Indem für uns die Sünde eine der allergrößten Realitäten ist, ergibt sich für uns auch das Verständnis für eine besondere Erlösungsoffenbarung, die in der Geschichte Jesu Christi wirklich geworden ist. In die sündig gewordene Welt tritt ein eine schlechthin neue direkte übernatürliche Offenbarung Gottes, nicht ableitbar aus der Natur, aber auch nicht erklärbar aus der ersten Offenbarung. Schöpfung und Erlösung nahe zusammenzurücken, ist zwar ein gut lutherischer Gedanke, und an späterer Stelle soll ihm auch sein Recht werden, aber zunächst gilt es gerade gegenüber den neueren Versuchen nur eine einzige Offenbarungslinie herzustellen, den prinzipiellen Unterschied zwischen Schöpfungs- und Erlösungsoffenbarung kräftig zu akzentuieren. Etwas völlig Neues wird geschafft, nämlich Heil und Erlösung durch eine Wirksamkeit Gottes, wie sie direkter überhaupt nicht gedacht werden kann, nämlich dadurch, daß Gott selbst Fleisch wird. Gerade indem diese Offenbarung in einer einzelnen Persönlichkeit und deren Werk erfolgt, ist damit eine schlechthinnige Neuheit gegeben, und indem deren Ursprünge in der Ewigkeit liegen, deren absolute Übernatürlichkeit. Wenn irgendwo die allgemeinen Kennzeichen die Offenbarung wahrnehmbar sind, so hier. Ihre Besonderheit liegt in ihrem Inhalt, nicht erstmalige Schöpfung, sondern Neuschöpfung, Versetzung in ein schuldfreies, neues Leben durch Wiedergeburt und Vergebung zu sein. Das Zentrum dieser Offenbarung ist Christus, bei ihm haben wir darum immer wieder einzusetzen, um uns von da aus auch aller Außenforts der Offenbarung stetig neu zu bemächtigen. Christum zum Maßstab aller Erlösungsoffenbarung zu nehmen, ist gut lutherische Methode. An Christus findet die evolutionistische Betrachtung ihre schwerste Aufgabe. Man möchte auch ihn gar zu gern „von unten“ erklären, aber man kann es doch nicht ganz, und so verfällt man dann immer wieder auf das jammervolle Gerede, daß man alle möglichen Schranken bei ihm anerkennt und dann doch wieder von seiner Einzigartigkeit redet, alle seine Handlungen natürlich erklärt und dann doch wieder von dem Geheimnis seiner

Person spricht. Wem meint man mit diesen erbärmlichen Verlegenheitsauskünften zu imponieren? Entweder ist Christus ganz von unten, restloses Produkt der Evolution, oder er ist ganz von oben, die Offenbarung Gottes, ein Drittes gibt es nicht, höchstens für mit einer besonderen Logik begabte Theologen.

Was ist es denn aber nun, was immer wieder lockt, auch das leuchtende Antlitz des Menschensohnes in die dunkelglänzenden Fluten der Evolution unterzutauchen? Sehen wir recht, so richten sich die Angriffe gegen ein Doppeltes, der eine wendet sich gegen die übernatürlich wunderbare Kraft, die in Christus wirksam ist, der andere gegen den besonderen Inhalt seiner Offenbarung. Die zweite Angriffsart ist die zeitgemäßere, aber auch die erste ist noch nicht außer Brauch und häufig die verborgene Kraft der zweiten. Ist in Person und Werk Jesu übernatürliche Kraft wirksam, dann, ja dann stehen wir vor dem: Wunder, ein Wort so grauenvoll für den Evolutionismus wie nur je das Meduſenhaupt für einen Menschen war. Kräfte sollen wirksam sein, die in keiner Retorte, keinem Laboratorium bisher eingefangen wurden. Unmöglich! Wir verstehen das, weil jeder nun einmal die Welt von seinem Standort ansehen muß. Die Stellung zum Wunder ändert sich erst, wenn man den eigenen Standort gewechselt und mit seinem eigenen Erleben in die Sphäre des Wunders hineingekommen ist. Wir bewegen uns mit der Konstatierung dieses Tatbestandes wieder in den Bahnen Luthers mit seiner starken Akzentuierung des inneren zarten Hauptwunders als der Grundlage alles Wunderglaubens und damit auch des stärksten Bollwerkes gegen die Anfechtungen durch den Evolutionismus. Sind in Wiedergeburt und Bekehrung Wunder erlebt, dann ist der Rückschluß auf den objektiven Wundercharakter der Geschichte Jesu selbstverständlich und jedes Halten und Stutzen vor den sog. äußeren Naturwundern erscheint unbegreiflich. Gerade wer ein wenig in moderner Psychologie bewandert ist und weiß, wie gerade nach ihren richtigen Feststellungen im inneren Haushalt der Seele eiserne Naturgesetze walten, sich die Charakterentwicklung in strenger Gesetzmäßigkeit entwickelt und wer dann doch die Durchbrechung dieser Gesetze innerlich anerkennen muß, ja wie sollte dieser seinem Gott nicht auch — sit venia verbi — ein paar Naturwunder zutrauen, wenn sie die Zwecke seiner Offenbarung erfordern! Zu einem auch

für den religiösen Menschen und gerade für ihn ernstem Problem werden die Wunder erst dann, wenn man sie nicht mit den Naturgesetzen kontrastiert, sondern wenn man nach ihrem Verhältnis zur gottgesetzten Schöpfungsoffenbarung fragt. Es geht hier nicht an, eine detaillierte Lösung dieser Frage in Angriff zu nehmen, aber andeuten möchte ich sie wenigstens und zwar mit Hilfe eines leicht von jedem Hörer in abstrakte Gedanken umzusetzenden Gleichnisses. Aus alten Tagen gibt es hier und da noch Uhren von besonderer Art. Die Zeiger laufen wie überall von des Uhrwerks Kräften getrieben und weisen der Stunden Lauf; aber um die volle Stunde da öffnet sich ein sonderlich Gehäuse und aus ihm heraus treten die Apostel oder andere Gestalten, von einer verborgenen Feder getrieben. Diese stört das andere Uhrwerk nicht, im Gegenteil sie steht in einem gewissen Zusammenhang mit seinem Gang, aber sie ist anderseits auch nicht ein Teil von ihm, sondern etwas Besonderes. Als der Meister einst das Werk schuf, da machte er beides, die Triebkräfte des gewöhnlichen Zeigerganges und jene besondere Feder. Schon um dieses ihres gemeinsamen und gleichzeitigen Ursprunges willen können sie einander nicht stören, sie sind ja aufeinander gestimmt. Der gewöhnlichen Zeiger Bewegung sehen alle Menschen, nur die, welche den zwölften Glockenschlag erleben, die Offenbarung jener sonderlichen Kraft.

Der zweite Angriff des Evolutionismus richtet sich gegen den Inhalt der Offenbarung, indem man von ihm behauptet, er enthalte nichts spezifisch Neues und Eigenartiges. Die Offenbarung soll nichts weiter sein wie ein Becken, in dem sich nur abgeleitete Gewässer sammeln, die weit früher auf Naturboden quellfrisch aus der Erde brachen. Es bedarf zunächst, ehe wir in die Kritik dieser Behauptung eintreten, einer Verständigung darüber, was denn der Inhalt der Offenbarung ist. Die neuere Theologie hat auf die Frage nach dem Inhalt der Offenbarung eine verhältnismäßig einstimmige Antwort gegeben, eine seltene Erscheinung, da meistens doch auch jeder positive Professor dadurch glaubt seinen Befähigungsnachweis erbringen zu müssen, daß er alles anders sagt, wie selbst sein nächster Nachbar. Die gemeinsame Antwort der neueren Theologie auf die Frage nach dem Inhalt der Offenbarung lautet: ihr Inhalt ist Tat und Wort, oder um die von R. Rothe geprägte

Terminologie zu gebrauchen: Manifestation und Inspiration, und zwar fällt allseitig der Hauptakzent auf die Tat. Erlösungsoffenbarung ist in erster Linie Heilsgeschichte, eine Kette geschichtlicher Tatsachen. Im Wesen der Geschichte liegt nun aber das Individuelle, Einmalige, Unwiederholbare, und erst recht ist die Offenbarungsgeschichte von ausgeprägtester Individualität, die in ihren Einzelheiten und erst recht in ihrem Zusammenhange sich so nirgends wiederholt. Die Offenbarungsgeschichte erreicht ihren Höhepunkt in Kreuz und Auferstehung Christi. Wir wüßten nicht, daß man irgendwo ernsthafte Tatparallelen zu dem Hügel von Golgatha und dem offenen Felsengrabe gefunden hätte. Das ist sogar noch nicht einmal auf den babylonischen Tonzylindern geschehen. Steht es aber so, dann ist der wichtigste Teil der Erlösungsoffenbarung von vornherein gegen den Versuch der Evolution gesichert, ihn als eine Wellenbildung erscheinen zu lassen, deren Gewässer schon früher dazu gedient haben, andere, wenn auch kleinere Wellenberge zu bilden. Um so leichter glaubt aber die Evolution den Lehr- und Gedankeninhalt der Offenbarung durch die Aufweisung von allerlei Parallelen in der Religionsgeschichte dieses seines speziellen Offenbarungscharakters berauben zu können. Auch das kann uns nicht gleichgültig sein. Neuere Theologen sind freilich mit der Preisgabe des Lehrinhaltes der Offenbarung sehr schnell bei der Hand. Mit einem geradezu aufdringlichen Pathos, viel stärker als es sich auf Kanzeln und in Traktaten findet, wird immer wieder versichert, in der Religion käme garnichts auf die Lehre an, sondern nur auf das persönliche Erlebnis. Darum könne man allen Lehrinhalt der Schrift ruhig der Wissenschaft preisgeben, besonders wenn er nicht das spezifisch-religiöse Gebiet berühre, auch wenn die Kritik recht hätte, so könne man doch von dem inneren Leben Jesu einen so starken Eindruck gewinnen, daß es einem aus aller sittlichen Not hülfe. Obwohl sonst nicht ohne Verständnis für fremde Positionen, ist mir diese schlechterdings unverständlich, und es wäre mir ein Trost, wenn es anderen ebenso ginge. Selbstverständlich kommt in der Religion alles an auf die Erlebnisse, welche die arme Seele an dem reichen Herrn und Heiland macht, aber die unumgänglichen Mittel, durch die das alles zustandekommt, sind ganz bestimmte Vorstellungen, ist Lehre. Nur durch Lehre kommt Leben. Je nach-

dem sie in ihrem objektiven Inhalt wechselt, muß auch das Subjektive ein anderes werden, andere Reizmittel rufen andere Stimmungen hervor. Je nachdem man den Vollumfang der biblischen Lehrausſagen annimmt oder nicht, wird auch die davon abhängige Religiosität eine andere. Man sollte endlich begreifen, daß zwar der Gedanke eines neuen Dogma einen Sinn hat, von einem undogmatischen, gegen die Lehre gleichgültigen Christentum zu fabulieren aber nicht.

Wir also, die wir das alte Christentum gerade in seiner persönlichen Wirklichkeit festhalten wollen, können darum auch den alten Lehrgehalt der Offenbarung nicht preisgeben und sind darum genötigt uns der evolutionistischen Angriffe gegen ihn zu erwehren. Sie zielen alle darauf ab, Parallelen zu biblischen Sätzen und Formen in der außerchristlichen Religionsgeschichte zu gewinnen, um durch sie den Offenbarungswert der biblischen Aussagen zu bestreiten. Jede solche Behauptung ist natürlich zuerst mit strenger Kritik, die hier wirklich eine Gottesgabe ist, aufzunehmen; es fällt dabei so manches dahin, man wird sich aus dem Babel- und Bibelstreit so mancher Analogie entsinnen, wie der über den Sündenfall, die sich als nicht probehaltig erwies. Aber trotz aller Kritik bleibt eine große Zahl wirklicher Parallelen und Analogien übrig, die sich mit der zunehmenden religionsgeschichtlichen Einzelforschung noch um ein Bedeutendes vermehren werden.

Wie aber sollen wir uns diesem Tatbestande gegenüber verhalten? Die einen theologischen Forscher haben sich bemüht, zu zeigen, daß alle diese übernommenen Elemente durch den biblischen Geist eine entschiedene Umschmelzung und Reinigung erfahren haben. Das genügt aber nicht, die göttliche Wirksamkeit ist nicht auf die Reinigung dieser Elemente, die in der Erlösungsoffenbarung Platz fanden, zu beschränken, sondern auf ihre Entstehung auszudehnen. Jetzt ist der Anlaß gekommen, um auf die an früherer Stelle zurückgeschobenen Zusammenhänge zwischen Erlösungs- und Schöpfungsoffenbarung den Blick zu richten. So gut wie die Offenbarungstatsachen auf dem Schöpfungsboden spielen, auf seinem harten Felsen und seinem grünen Gras, so gut wie alle Gestalten der Heilsgeschichte Fleisch und Blut tragen, wie Gottes Schöpferhand es wob, so gut haben auch die Offenbarungsinhalte der Erlösung

Beziehungen zu den geistigen und sittlich religiösen Produkten innerhalb der Schöpfungsentwicklung. Nicht eitel Finsternis lagert auf jenen Jahrtausenden zwischen Schöpfungs- und Erlösungsoffenbarung, sie gleichen vielmehr sternhellen Nächten. Gott war wirksam auch im religiösen Leben der heidnischen Völker, er hat wie Paulus in der Apostelgeschichte sagt, sich niemals unbezeugt gelassen, oder, wie es die alten Kirchenväter ausdrückten, Christus war als Logos Spermatikos, also gleichsam in keimhafter Gestalt auch schon vor seiner Menschenwerdung wirksam. Daher kommt es, daß neben vielem Irrtum sich auch schon so manche Wahrheit findet und diese schon vorhandenen, gottgeschaffenen Wahrheiten kann dann selbstverständlich auch von der speziellen Erlösungsoffenbarung übernommen werden. Indem sie übernommen werden, erhalten sie dadurch ihre Legitimation als Wahrheit. Wie alles Gold Münzwert erst durch den aufgedrückten Stempel erhält, so gibt auch hier die Vollendung erst den Maßstab ab, um das in der Vorbereitung Wertvolle zu erkennen und für immer zu legitimieren. Weit entfernt also, daß mit der Konstatierung übernommener Elemente im Christentum festgestellt wäre, also ist Heidnisches, Unterchristliches in die Offenbarung eingeströmt, ist umgekehrt dadurch bezeugt, daß es auch im Heidentum sozusagen schon „Christliches" gab, das festzustellen und abzugrenzen aber allein in der Macht der Erlösungsoffenbarung liegt.

Die letzten Ausführungen machten dem Evolutionismus stillschweigend eine wichtige Konzession, indem sie den mit außerchristlichen Parallelen gleichartigen Offenbarungsinhalt auf geschichtlichem Wege übernommen sein ließen, also einen Zusammenhang auf dem Wege der Tradition zugaben, diese Annahme ist aber nur in sehr beschränktem Umfange zutreffend. Jeder Kenner der Religionsgeschichte ist sofort in der Lage, eine große Anzahl von Analogien zwischen verschiedenen Religionen zu nennen, die in keinem nachweisbaren historischen Zusammenhange stehen, also z. B. zwischen den Indianern Nordamerikas und den Schwarzen Südafrikas. Genau so steht es mit den Parallelen zum Christentum. Weit überraschender als die im Babel-Bibelstreite zur Sprache gekommenen sind die zwischen Christentum und Buddhismus, oder zwischen der Proklamation der Feindesliebe durch Jesus in der Bergpredigt und Laotse

im Taoteking c. 49. Auf dem Wege historischer Tradition lassen sich diese Parallelen ohne die gewaltsamsten Phantasien nicht erklären. Man muß sie daher als unabhängig voneinander entstanden denken, aus sogenannten gleichartigen „religionspsychologischen Nötigungen", oder wenn man die Sache unter göttlichem Gesichtswinkel ansieht, so ist zu sagen: Gottes offenbarende Wirksamkeit hat mehrfach an verschiedenen Punkten Gleichartiges erzeugt, so daß das eine durchaus nicht durch Vermittlung des anderen, sondern selbständig aus der gleichen Quelle geflossen ist. Und diese Erkenntnis, daß längst nicht alle gleichartigen Erscheinungen in der Geschichte, sonderlich der Religionsgeschichte in historischen Zusammenhängen stehen, sondern selbständig entstanden sind, regt sich schon in Kreisen, die allem wissenschaftlichen Fortschritt über den Historizismus hinaus sonst abhold sind. Sogar in Harnacks Missionsgeschichte steht schon ein ganz vernünftiger Satz nach dieser Richtung.

Der Evolutionismus hat also kein Recht, vermittels der Analogien in der Religionsgeschichte Teile und dann das Ganze der Erlösungsoffenbarung natürlich zu erklären, aber auch sein geschicktester Kunstgriff, die religiöse Gesamtentwicklung so zu konstruieren, daß sie als eine natürlich aufsteigende Linie erscheint, die im Christentum als ihrer Spitze ausläuft, ist nur ein geschicktes Fechterkunststück. Diesen Gedanken in konkreter Ausführung hat uns zum erstenmal Hegel in seiner Religionsphilosophie beschert; er war wie so manche Gabe Hegels an die Theologie ein Danaergeschenk. Diese Hegelsche Konstruktion, die seitdem unserer Religionsphilosophie im Blute stecken geblieben ist und sie in sauberer Systematik Naturreligionen, ethische und Erlösungsreligionen usw. ordnen läßt, hat mit dem wirklichen Entwicklungsgang der Religion gar nichts zu tun. Diesen für die älteste Zeit überhaupt herzustellen, fehlt es uns an jedem Material, und soweit wir die Religionsbildungen verfolgen können, bemerken wir einen bunten Wechsel von bald höheren, bald niederen Stufen, so z. B. in China und Indien. Beim Eintritt des Christentums waren die einzelnen Religionen, wie die gesamte Religionsentwicklung — nicht die Religiosität — in tiefstem Niedergang. Eine geradlinige Aufwärtsentwicklung der Religionen hin zum Christentum, ein immer stärkeres Heranreichen an dasselbe, ist eine gelehrte Erfindung, keine Wirklichkeit. Zielstrebige, vorwärtsdrängende Ent-

wicklung enthält die historische Religionsgeschichte nicht, auf ihren dunklen Fluten glänzen bald hier und da und oft in weiter Ferne voneinander Lichter, nicht aber hat sich das Leuchten, je näher dem Sonnenaufgang desto mehr konzentriert und verstärkt. Innerhalb der vorchristlichen Religionsgeschichte gibt es nur eine geradlinige aufsteigende Entwicklung zu Christus hin, das ist die alttestamentliche. Indem wir das erkennen, sind wir in der Lage sie in die Erlösungsoffenbarung einzubeziehen. Hier liegt nicht nur Schöpfungsoffenbarung vor, aber auch noch nicht volle Erlösungsoffenbarung, wäre das letztere der Fall, dann wäre ein Neues Testament nach dem Alten Testament überflüssig, sondern es handelt sich um die Anbahnung der Erlösungsoffenbarung. Bei ihr hat nun der Entwicklungsgedanke als des allmählichen Fortschreitens zu immer höheren Stufen sein Recht. Läge es im Wesen der Erlösungsoffenbarung, daß sie mit einem Schlage fertig in die Welt träte, dann wäre für den Offenbarungscharakter des Alten Testamentes kein Raum da. Nun aber ist es Gottes Wille gewesen, nur allmählich den ganzen Reichtum seiner Gnade und Erlösung zu erschließen, darum kann auch die gesamte A. T. Entwicklung als Bestandteil der Erlösungsoffenbarung gelten, mag über ihr auch so manches göttliche „Noch nicht" walten. Und wie eine Offenbarungsentwicklung vor Christus anzuerkennen ist, so auch nach Christus gemäß dem, daß der heilige Geist allmählich die Jünger in alle Wahrheit geführt hat; eine Entwicklung, die inhaltlich im neutestamentlichen Zeitalter zum Abschluß gekommen ist. Jenseits derselben beginnt dann im Prozesse der Dogmenbildung eine weitere, wenn auch nicht fehlerfreie Entwicklung, indem sich die Kirche allmählich der ganzen Offenbarungswahrheit bemächtigt. So wenig sich also Evolution von unten mit Offenbarung verträgt, so gut tut das eine Entwicklung von oben. Diese Erkenntnis, wie die Entwicklung mit der Offenbarung zusammengeht, ist eine der größten Erkenntnisse der positiven Theologie des 19. Jahrhunderts, wie überhaupt alle wirklichen fortschrittlichen Erkenntnisse meist von der positiven Theologie entdeckt wurden, nachher erst von der liberalen übernommen, verdorben und so diskreditiert wurden; v. Hofmann hat auf dem Gebiete der Heilsgeschichte Offenbarung und Entwicklung in Weissagung und Erfüllung zusammengeschlossen, Kliefoth

in seiner „Einleitung in die Dogmengeschichte", einem der allergeistvollsten Bücher, und ihm nach dann Thomasius die gottgeleitete Entwicklung auf dem Gebiete des Dogmas verstehen gelehrt. Demgegenüber bedeutete es einen höchst unglücklichen Rückschritt, wenn Cremer die Bemerkung hingeworfen hat, daß der Entwicklungsgedanke das Verständnis der Offenbarungsreligion auf jeder Stufe verderbe (Eigenschaften Gottes S. 30), unglücklich, weil durch und durch unbiblisch. Entwicklung und Offenbarung gehören zusammen, aber es ist nicht unsere Aufgabe ihre Zusammenhänge bis in die einzelnen Verästelungen hinein zu verfolgen, vielmehr erwartet noch der Rest unseres Themas, der den Gegensatz der Evolution und Offenbarung auf dem dritten Gebiete verfolgen will, seine Erledigung.

III.

Gottes inhaltlich abgeschlossene geschichtliche Erlösungsoffenbarung hat ihren Zweck erst erreicht, wenn sie dem einzelnen die persönliche Erlösung gebracht hat, wenn er ihr nicht mehr als neutraler Zuschauer gegenübersteht, sondern mit ins Spiel gezogen ist, wenn er mit Christus stirbt, um mit ihm aufzuerstehen. Wie aber kommt das zustande? Der Evolutionismus erklärt: durch natürlich geschichtliche Ursachen. Wie alle Größen der Vergangenheit durch das einfache Mittel der geschichtlichen Überlieferung auf uns wirksam werden, so auch Christus. Wie man sich Goethes Lebensanschauung aneignet durch Vertiefung in seine Werke und durch Berührung mit einem schon vorhandenen Kreise von Goetheverehrern, so ist es auch mit Christus. Aus den Evangelien gewinnt man eine Anschauung und einen Eindruck von Christus, dazu kommt die lebendige Überlieferung in der schon christusgläubigen Gemeinde, und der Eindruck von Jesus wird so stark, daß ich ihn zu meinem Ideal, Berater und Tröster wähle. Es sind eine ganze Reihe von Theologen, die so denken, wenn sie auch diesen Evolutionismus mit mehr oder minder erbaulichen Reden verbrämen. Wir können aber den Evolutionismus auch auf dem Gebiet der persönlichen Erlösung nicht dulden. In seiner persönlichen Erlösung erlebt nämlich der Christ nach Schrift, Bekenntnis und Erfahrung einen schlechthin übernatürlichen Eingriff Gottes in sein Leben, denn Vergebung der Schuld und Gabe eines neuen Ichs, ewige Willensziele und himmlische Gefühle

die kommen nicht allein auf dem Wege der Geschichte durch andere Menschen so gar natürlich ins Herz geschlichen, sondern sie kommen direkt von Gott, wenn auch auf vermitteltem Wege. Nicht jene religiöse Luftschicht, die man Gemeindegeist nennt und von der man sehr gut weiß, woher sie kommt, erregt jenes gewaltige Brausen bei Wiedergeburt und Bekehrung, sondern der Herr Gott heiliger Geist, von dem jede natürliche Erklärung bekennen muß, sie weiß nicht, woher er kommt. Dieser schöpferische Faktor der persönlichen Erlösung läßt sich also nicht aus Evolution erklären, sondern er trägt an sich alle die früher der Offenbarung gegebenen Merkmale. Freilich hängt diese Offenbarung nun auf das engste mit der geschichtlichen Erlösungsoffenbarung zusammen, da sie nur wirksam wird durch das von ihr geprägte Wort und Sakrament. Der heilige Geist kommt nie ohne durch diese Produkte der geschichtlichen Erlösung. Auf das nähere Verhältnis von Wort und Geist einzugehen, muß ich mir in diesem Zusammenhange versagen, genug, wenn deutlich geworden ist, wie auch auf diesem Gebiete Evolution und Offenbarung einander ausschließende Gegensätze sind. Der Evolutionismus auf dem Gebiete der persönlichen Erlösung sieht zwar äußerlich nicht so gefährlich aus wie der auf den beiden anderen, schaut man aber in die Tiefe, dann erkennt man ihn als den gefährlichsten Feind. Hat nämlich in unserem persönlichen Leben keine Offenbarung übernatürlicher Wirksamkeit Gottes ihre Stätte, ja welchen Anlaß haben wir dann, sie auf dem Gebiete der Geschichte und der Schöpfung anzunehmen!

Es ergibt sich wieder jene schon einmal skizzierte Schlußkette vom Horizont des eigenen Lebens auf den Horizont der ganzen Welt. Wir kehren damit zu der beim Abschluß des ersten Teiles gewonnenen Erkenntnis zurück, daß der Evolutionismus seine tiefsten Wurzeln im natürlichen Menschen hat, und können jetzt hinzufügen, die Offenbarung im geistlichen. Damit ist zugleich auch wieder der Blick gelenkt auf die stärksten und sichersten Mittel zur Überwindung des Evolutionismus und zum Sieg der Offenbarung. Sie liegen im Beweis des Geistes und der Kraft, vermittelt durch den Dienst des Wortes und der Kirche.

Die Religionsgeschichte eine Zeugin für die Wahrheit des Christentums.[1]

Im Wandel der Zeiten wechseln auch die Fronten, gegen die das Christentum Stellung zu nehmen hat, die Gestalten lösen einander ab, die sich mit Jesus messen wollen. Barrabas, Apollonius von Thyana, Mithras, Sokrates und Plato sind nacheinander mit Christus in die Schranken getreten. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts schien fast vor die Wahl zu stellen: Christus oder Darwin und Nietzsche. Diese Alternative ist in der Gegenwart abgelöst durch eine andere, die in knapper Fassung die Formel wiedergibt: Christus oder Buddha. Man kann ihr begegnen in wissenschaftlichem Gewande wie in der Arena der Volksversammlungen. Nicht mehr die spekulative oder die naturalistische Philosophie stellen in erster Linie den Wahrheitsgehalt des Christentums in Frage, sondern das tut die Religionsgeschichte, der Vergleich des Christentums mit den fremden Religionen.

Sollen wir über diesen neuen Gegner klagen oder uns gar vor ihm fürchten? Ich meine aus einem doppelten Grunde nicht. Wenn bei jenem ersten unendlich gefährlicherem Ringen des Christentums mit den fremden Religionen in den Tagen des Gnostizismus die Christen trotz ihrer ungleich geringeren Machtmittel nicht einen Augenblick an dem Sieg ihrer Sache zweifelten, welchen Anlaß

[1] Vortrag, gehalten auf der lutherischen Konferenz zu Freienwalde 1902. Erschienen in der Evangelischen Kirchenzeitung 1902 und separat im Verlag von Schlößmann-Hamburg.

hätten wir, nach der an Erfolgen so überreichen, neunzehnhundertjährigen Geschichte des Christentums jetzt seinen Zusammenbruch zu erwarten? Und ein anderes! Erst im Kampfe entfalten sich und wachsen die Kräfte. Wie es für den einzelnen Gläubigen eine Ursache des Dankes sein muß, wenn ihm eine neue Mauer in den Weg tritt, über die er mit seines Gottes Hilfe zu springen vermag, so muß es auch für die Kirche und sonderlich für ihr intellektuelles Organ, die Theologie, ein Anlaß der Freude sein, wenn sie an neuen Problemen ihre Kraft beweisen und steigern darf.

Ist die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie gegenwärtig eine so große, so darf ihre Kenntnis und die Beschäftigung mit ihr fürder nicht mehr dem Zufall und der individuellen Liebhaberei überlassen bleiben, sondern die Religionsgeschichte verlangt vielmehr eine organische An- und Eingliederung in die Disziplinen der Theologie. Das theologische Interesse an der Religionsgeschichte ist ein anderes als das der Spezialforscher auf diesem Gebiet, so dankbar wir auch deren Forschungsergebnisse anzuerkennen und herüberzunehmen haben werden. Für den Christen handelt es sich in erster Linie um die noch lebendigen und lebenskräftigen Religionen, mit denen etwa eine praktische Konkurrenz mit dem Christentum zu erwarten ist. Ihre Darstellung verbindet sich am zweckmäßigsten mit der Geschichte der tatsächlichen Überwindung der außerchristlichen Religionen, d. h. mit der Missionsgeschichte. Missions- und Religionsgeschichte gehören eng zusammen. Die Methoden und Erfolge der Mission sind erst verständlich, wenn man des Gegners Art und Stärke kennt, und eine konkrete Anschauung von der Wirklichkeit und der Praxis der fremden Religionen erhält man vielfach erst durch die Nachrichten der Mission. Das Bild, das die Theoretiker auf Grund der schriftlichen Urkunden entwerfen, gibt den eigentlichen Tatbestand oft wenig zutreffend wieder. Der Buddhismus ist für diese Behauptung der lehrreichste Beweis.

Aber auch die Geschichte der gestorbenen Religionen berührt unser christliches Interesse, insofern sie die Originalität des Christentums und seiner Vorstufe, des Judentums, gefährden, und damit deren Wahrheitsgehalt zu entleeren drohen. Die A. T. und N. T. Theologie hat darauf Rücksicht zu nehmen. — Die prinzipielle Ver-

arbeitung und Durchleuchtung des historischen Materials, wie die endgültige Festlegung der Stellung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte unterfällt der systematischen Theologie und zwar der Apologetik als Grundlage der Dogmatik. Ihr ordnen sich die folgenden Erwägungen ein.

Die Formulierung unseres Themas weist der Religionsgeschichte eine ganz bestimmte Stellung an; sie soll sein eine Zeugin für die Wahrheit des Christentums. Ist damit wirklich die ihr zukommende Aufgabe richtig gekennzeichnet? Diese Frage verdient darum eine nähere Klarlegung, weil diejenige Richtung der Theologie, die sich schon länger eingehend mit der Religionsgeschichte beschäftigt, ihr eine viel bedeutsamere Stellung angewiesen hat; nicht nur bezeugen, sondern begründen soll die Religionsgeschichte die Wahrheit des Christentums, ja bei der gegenwärtigen wissenschaftlichen Lage soll sich von ihr aus der einzig gangbare Weg zur Rechtfertigung des Christentums ergeben. Es ist vornehmlich D. Tröltsch in Heidelberg, der diese Gedanken zu der Theorie ausgebildet hat, daß es der völlig unvoreingenommenen wissenschaftlichen Forschung möglich wäre, innerhalb der einheitlichen, gottgeleiteten, steigenden religionsgeschichtlichen Entwicklung die einzelnen Stufen zu markieren und das Christentum, als an die Spitze des ganzen bisherigen Verlaufes gehörend zu erweisen. Damit ist aber eine unmögliche Aufgabe gezeichnet. Ist schon die Darstellung und Beurteilung aller historischen Entwicklungen in hohem Maße von der Position des Historikers abhängig, wievielmehr wird das bei der Darstellung des die ganze Persönlichkeit am meisten Einnehmenden, der Religion, der Fall sein. Ein buddhistischer und ein mohammedanischer Theologe — und auch unter ihnen gibt es ja recht scharfsinnige Leute — wird die Entwicklung so darstellen, daß seine Religion an die Spitze kommt. In welchem Maße seine Theorie von subjektiven Bedingungen abhängig ist, hat ja auch Tröltsch selbst gefühlt, wenn er die Behauptung aufstellt, daß zur Führung des religionsgeschichtlichen Beweises nur befähigt sei „der die Weite und Reichtum der Kenntnis mit ernstester Sittlichkeit und Frömmigkeit verbindende Denker" (Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen 1902. S. 61). Die Wahrheit des Christentums würde damit abhängig von dem Vorhandensein ge-

lehrter, frommer und sittlicher Professoren, und wenn es Gott sei Dank nie an solchen fehlt noch fehlen wird, so werden wir die Konstatierung dieser durch und durch subjektiven Eigenschaften doch dem Herzenskündiger überlassen, können allerdings mit der Begründung unseres Glaubens nicht auf dies Urteil warten, das wir doch hier nie erfahren werden. Überhaupt hieße es wieder auf die Stufe des sonst so sehr verachteten Intellektualismus herabsinken, wenn unser Glaube oder die Motive seines Zustandekommens abhängig würden von dem Gelingen irgendwelcher Theorien. So wenig wir in der Gegenwart unseren Gottesglauben auf das Gelingen der sogenannten Gottesbeweise bauen, so wenig wollen wir auch die Wahrheit des Christentums auf religionsgeschichtliche Beweise gründen, die zudem, wie Tröltsch selbst zusteht, doch niemals zu dem Erweis der absoluten, bis an das Ende der Tage nimmer überbietbaren Wahrheit des Christentums, sondern nur zu seiner Höchststellung in der bisherigen Entwicklung ausreichen.

Wir treten vielmehr an die Religionsgeschichte als solche heran, die der Wahrheit schon gewiß sind, d. h. als Christen. Indem Gottes Offenbarung und Gottes Kraft in unserer Seele wirksam wurde, indem der erhöhte Herr als der Christus actiosissimus in unser Herz einzog und das Alte vergehen machte und das Neue schuf, da wurden wir in dieser Erfahrung der Wahrheit des Christentums gewiß, und sie ist seitdem der Standort, das δός ποῦ στῶ, von dem aus wir an alles andere, auch an die Religionsgeschichte herantreten. Aber, wenn man schon die Wahrheit kennt — so könnte ein Einwand lauten —, was lohnt es sich dann, die Religionsgeschichte überhaupt noch anzusehen! Nun, diese Einrede wäre doch unüberlegt. Kann die Religionsgeschichte auch die Wahrheit uns nicht geben, so vermag sie sie doch gründlich zu zerstören. Wenn es wirklich richtig wäre, daß die besten und tiefsten Gedanken der Offenbarungsreligionen aus den natürlichen übernommen sind, wenn es zutrifft, daß der Buddhismus besser als das Christentum den Bedarf der menschlichen Seele stillt, so müßte man doch sehr stumpf und voreingenommen sein, wenn einen diese Behauptungen nicht im Innersten bedrängen und beunruhigen würden. So ist es mindestens unsere Pflicht, die Einreden, welche die Religionsgeschichte gegen die Wahrheit des Christentums erhebt, als unbegründet zu

erweisen. Aber es ist nie gut und sicher, wenn man nur in der Defensive bleibt. Der Grund für einen zeitweiligen Rückschritt der kirchlich-positiven Theologie ist mit darin zu suchen, daß wir in dem Sinne zu negativ waren und nur die Angriffe und Einreden der Gegner abwehrten, statt selbst ein Neues zu pflügen und einen Neubruch zu säen. Auch gegenüber der Religionsgeschichte muß sich mit der Abwehr ihrer das Christentum gefährdenden Angriffe der Versuch verbinden, aus der gegnerischen Rüstkammer Verteidigungs- und Angriffswaffen für uns zu gewinnen. So ist es denn eine überaus glückliche Formulierung für unser Verhältnis zur Religionsgeschichte, die der hochverehrliche Vorstand dieser Konferenz in der Fassung des Themas dargeboten hat: Die Religionsgeschichte eine Zeugin für die Wahrheit des Christentums. Nicht zu Lehen nehmen wir die Wahrheit unseres Glaubens von der Religionsgeschichte, aber wir sind dankbar und froh, wenn auch sie sich einreiht in den Chor der anderen Zeugen aus der Natur und der Geschichte der Welt wie der einzelnen Seelen, daß man im Christentum hat die Sonne der Geister und das ewige Licht über den Lebenspfaden.

Aber welche Momente in der Religionsgeschichte geben uns nun ein Recht, sie zu einer Zeugin für die Wahrheit des Christentums aufzurufen? Man kann zunächst ganz allgemein antworten: Das Vorhandensein der anderen Religionen, und sich die Richtigkeit dieser Behauptung durch die Überlegung veranschaulichen, wie beim Fehlen der fremden Religionen ein Verständnis für die Wahrheit des Christentums unmöglich wird. Der Apostel Paulus tritt auf den Areopag und beginnt zu sprechen von dem Gott, der die Welt geschaffen hat. Aber schon hier unterbrechen ihn seine Zuhörer kopfschüttelnd: „Gott?“ was sollen sie sich darunter denken, sie haben nie etwas Höheres gedacht als sich selbst, nie die Vorstellung einer erhabeneren, den Menschen übergeordneten Macht gefaßt. Und der Apostel spricht weiter davon, wie diesem Gott Ehre und Anbetung gebühre. Aber er wird seinen Zuhörern immer unverständlicher. „Beten?“ sie kennen das Wort gar nicht, haben nie das Bedürfnis gefühlt, mit anderen als ihresgleichen in Verkehr und Unterredung zu treten. Kurz gesagt, das Christentum könnte nicht verstanden und angenommen werden, wenn nicht schon vorher

religiöse Begriffe und Empfindungen da wären; religionslosen Völkern, von denen man ja früher hier und da träumte, ließe sich auch die höchste religiöse Wahrheit nicht predigen. Jeder Missionar knüpft an die vorhandenen religiösen Stimmungen und Vorstellungen an, so sehr er auch deren Irrtümlichkeit betonen und erst durch die Verkündigung des Evangeliums die Vorbedingungen zu seiner Aufnahme schaffen mag.

Schaut man die Grundtriebe und Bedürfnisse der außerchristlichen Religionen näher an, so wird deutlich, wie sie dem Christentum durchaus nicht entgegengesetzt sind, sondern in ihm wiederkehren, und sich so ein gewisser geradliniger Zusammenhang zwischen dem Christentum und den übrigen Religionen ergibt. Das gemeinsame Merkmal aller Religionen ist die Annahme von dem Menschen übergeordneten Mächten, mit denen er in Beziehungen treten kann. Das Christentum verkündet in der Person des absoluten Gottes die schlechthin übergeordnete Macht, mit der eine lebendige Verkehrsgemeinschaft möglich ist. Jede Religion erwartet von den Gegenständen ihrer Verehrung bestimmte Gaben, die ein wie auch immer gedachtes Verhalten der Menschen voraussetzen. Das Christentum lehrt Gott kennen als den Geber aller guten Gaben, der die segnet, die sich zu ihm halten. Der Gedanke einer Distanz zwischen Gottheit und Menschheit und der daran anknüpfende einer Verschuldung ist kaum einer der Religionen fremd. Das Christentum verbreitert diese Distanz zu einer absoluten und bestimmt ihren Charakter als Sünde. Der Zweck der Religion ist die Überwindung der Furcht und der Not und der Hemmungen des Lebens. Das Christentum stellt gleichfalls hin als letztes Ziel: Das Abwischen aller Tränen und alles Geschreis und die Fülle ungehemmter Aktivität im Genuß der Früchte von den Bäumen des Lebens.

Diese Beispiele dürften genügen, um einen Zusammenhang, eine Korrespondenz der allgemeinen religiösen Grundbedürfnisse und Triebe mit denen des Christentums zu erweisen. Diese Wiederkehr ist aber insofern ein Zeugnis für die Wahrheit des Christentums, als sie zeigt, wie die Struktur des Christentums keine „religiös unnatürliche" ist, sondern alle die Elemente in sich birgt, welche die Menschen mit elementarer Naturkraft zur Religion hintrieben. Nichts, was dem Menschen seine Religion so wertvoll machte, ist

im Christentum ausgeschaltet, keins von den Bedürfnissen, deren Befriedigung er in seinen Religionen suchte, geht in der Offenbarungsreligion leer aus. Indem der ganze Wahrheitsgehalt der natürlichen Religionen in das Christentum aufgenommen ist, bezeugt jener an seinem Teile dieses als Wahrheit. In diesem Sinne ist es richtig, das Christentum in die Linie und an die Spitze der übrigen Religionen zu stellen, sofern es alles das voll entfaltet, was in ihnen keimhaft und schwach angelegt ist.

Auf diese allgemeinen religiösen Grundtriebe und Bedürfnisse beschränkt sich aber die Verwandtschaft der Offenbarungsreligionen mit den natürlichen Religionen nicht, sondern die Religionsgeschichte bietet vielmehr eine Reihe von Analogien dar, welche Einzelerkenntnisse und Tatsachen der Offenbarungsreligionen vorweg zu nehmen scheinen. Zunächst muß allerdings die Mahnung zu äußerster Vorsicht und schärfster Kritik bei der Konstatierung solcher Analogien, die teils aus Freundschaft, teils aus Feindschaft gegen das Christentum behauptet worden sind, vorausgeschickt werden. Vieles z. B. in der germanischen Mythologie, das man als eine Art Weissagung oder Vorausnahme christlich-eschatologischer Vorstellungen anzusehen gewohnt war, hat genauere Forschung als erst unter christlichem Einfluß entstanden nachgewiesen. Über die Ähnlichkeit zwischen christlicher und indischer Trinität lesen wir von sachkundiger Seite das Urteil: „Mit der christlichen Trinität, zu deren Gunsten oder Ungunsten man oft genug die indische Parallele hat anwenden wollen, hat diese Götterkombination nur geringe Ähnlichkeit. Trimurti ist nie ein Dogma oder eine wirkliche Theorie geworden, auch hat sie weder für den Glauben, noch in der Spekulation nennenswerte Bedeutung gehabt. Sie ist lediglich eine Äußerung des indischen Synkretismus, des Eifers, die Kulte zu vereinigen und auszugleichen . . .“ (Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl. II, 132). Nicht besser steht es mit mehreren Analogien, die Delitzsch in seinem Vortrage „Babel und Bibel“ feststellen wollte, von dessen Ausführungen ja überhaupt nach der Kritik der kompetenten Forscher der allerverschiedensten theologischen Richtungen und religiösen Bekenntnisse wie Barth, Hommel, Jensen, Jeremias, Kittel, Knieschke, König, Köberle, Merx, Oettli nicht viel Haltbares mehr zurückgeblieben ist. Delitzsch hatte den

Sabbat als siebenten Tag der Woche und als Ruhetag zu einer ursprünglichen babylonischen Institution machen wollen. Von zuständiger Seite wird demgegenüber festgestellt, daß die sogenannte babylonische Sabbatvorschrift sich nur auf Kultuspersonen bezieht und ihnen an diesen Tagen, die als Unglückstage gelten, gewisse Handlungen verbietet und daß ferner diese Tage regelmäßig auf den 7., 14., 21., 28. Tag des Monats, den Mondphasen entsprechend, fallen, „während es das Charakteristische des Sabbats ist, daß er sich an keine astronomische Erscheinung bindet, sondern durch Jahre und Monate gleichmäßig hindurchläuft" (Kreuzzeitung 1902, Nr. 211 vom 7. Mai). Nach Delitzsch sollte die Erzählung des Sündenfalls wenn auch nicht literarisch, so doch bildlich bei den Babyloniern nachgewiesen werden können. Aber weder ist es ausgemacht, daß wir unter den beiden auf dem von Delitzsch reproduzierten Bilde sitzenden Gestalten einen Mann und eine Frau vor uns haben, noch daß ein gleichfalls dort sichtbarer Strich etwas mit einer Schlange zu tun hat. Drittens hat sich der Nachweis eines sehr frühen, außerisraelitischen Vorhandenseins des Jahwenamens nicht bewährt.[1])

Ist so auch der äußerste Skeptizismus gegenüber allen aus der Religionsgeschichte beigebrachten Analogien geboten, so bleiben doch eine Reihe von Punkten übrig, die gesichert sind und auffallende Parallelen zu biblischen Gedanken und Tatsachen bilden. Die Beschneidung findet sich als religiöser Brauch nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Ägyptern, Phöniziern und Polynesiern. Die Lebensgeschichte Buddhas, allerdings in der Form, wie sie die spätere Überlieferung und Theologie gestaltete, bietet eine Reihe ähnlicher Tatsachen wie im Leben Jesu Christi, so die Geburt von einer Jungfrau und die Versuchung durch einen Dämon. In den griechischen Mysterien wurden vielfach Bräuche geübt, die den christlichen Sakramenten in dem Maße ähnlich waren, daß Tertullian und Justin im heidnischen Kulte dämonische Nachahmung christlicher Bräuche sehen konnten. (cf. Anrich: Das antike Mysterienwesen

[1]) Cf. Kittel, Theol. Lit.-Blatt 1902 Nr. 17 und die Äußerungen von Barth und Knieschke in ihren Schriften S. 17 ff. und 39 ff. und die auf dem Orientalistenkongreß in Hamburg gemachten Bemerkungen.

in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen, 1894, S. 107). In der babylonischen Tradition finden sich Berichte über Sündflut und Schöpfung, die mit den biblischen Erzählungen manches Verwandte haben.

Ehe ein Versuch zur Erklärung der Entstehung dieser Analogien gemacht wird, ist die prinzipiell viel wichtigere Frage aufzuwerfen, ob sie als solche geeignet sind, die Wahrheit des Christentums zu gefährden oder zu bezeugen. Man wird am schnellsten zur Entscheidung kommen, wenn man von einer Beobachtung des täglichen Lebens und einem sonst als allgemein gültig anerkannten Gesetze ausgeht. Je häufiger ein Gedanke, eine Vorstellung, eine Tatsache, eine Sitte unabhängig — dies „unabhängig" wird später zu begründen sein — auftaucht, desto mehr spricht für ihre Bedeutsamkeit, Richtigkeit, Notwendigkeit. Wenn in vielen Völkern in der Weihe des geschlechtlichen Lebens an die Gottheit etwas besonders Notwendiges gesehen wird, so ist es doch recht naheliegend, an dieser Vorstellung etwas Wahres zu finden. Taucht in der Menschheit mehrfach der Gedanke auf, der Erlöser werde in wunderbarer Weise in den Zusammenhang des Menschengeschlechtes eintreten, so ist es doch bei einem religiösem Standpunkte näherliegend zu meinen, Gott werde diesem Postulat einmal zur Realität verhelfen, statt es als eine hartnäckige, unerklärbare Illusion zu beurteilen. Wenn die Menschen in intuitiv richtiger Erfassung ihrer gottgegebenen psychologischen Organisation, nach der sie auch Geistiges und Geistliches nur durch sinnliche Vermittlung erhalten können, die göttlichen Gaben an sinnliche Mittel geknüpft haben und etwa für die Gabe der Reinigung das Symbol des Wassers wählten, so ist es doch nahezu selbstverständlich, daß Gott, die vollendete Reinigung heraufführend, auch das Wasser zu ihrem Träger machte. Weit entfernt also, daß diese Analogien die entsprechenden Wahrheiten des Christentums gefährden, bezeugen sie sie vielmehr durch den Nachweis, welcher weit gefühlten, hier und da sich Bahn brechenden Stimmung sie entgegengenommen und wie sie einen mehrfach zum Ausdruck kommenden Bedarf in entsprechender Weise decken.

Diese Argumentation wird ja allerdings in demselben Augenblick hinfällig, wo man jene Analogien nicht aus zwei Quellen unabhängig und spontan entstehen läßt, sondern sie in einen histo-

rischen Zusammenhang bringt und zwar derart, daß die biblischen Gedanken als die abgeleiteten und übernommenen erscheinen. Nach der gegenwärtig herrschenden Arbeitsmethode erscheint es ja fast als selbstverständlich, daß alle verwandten Erscheinungen voneinander abhängig sein müssen. Diese Annahme ist doch aber nicht mehr als ein Dogma der monistischen Evolutionstheorie, die in der Naturwissenschaft durch die Annahme mehrerer Urformen für die Entstehung der Arten schon im Rückzuge begriffen, in den Geisteswissenschaften noch immer herrscht und entgegen der praktischen Beobachtung — man denke nur an die häufigen gleichzeitigen und doch voneinander unabhängigen Entdeckungen in der Geschichte der Wissenschaft — dekretieren will, daß jeder ähnliche Gedanke oder Bericht von dem anderen möglichst direkt abhängig sein müsse, da er nur einmal entstanden sein kann. Demgegenüber behaupten wir nun, indem wir uns in vollem Umfange der damit ausgesprochenen „Häresie" und des zu erwartenden Anathemas bewußt sind: direkte historische Zusammenhänge zwischen grundlegenden Momenten der biblischen und außerbiblischen Religionen sind nicht erweisbar. Für eine Reihe der von uns erwähnten Analogien liegt die Richtigkeit dieser Behauptung auf der Hand. Historische Zusammenhänge zwischen Christentum und Buddhismus, zwischen der Lebensgeschichte Buddhas und Jesu haben doch nur solche Historiker festzustellen vermocht, denen die Gabe der Phantasie in höherem Maße als die nüchterner geschichtlicher Forschung verliehen war.

Um die geschichtliche Abhängigkeit biblischer Vorstellungen zu erweisen, erwähnt man mit Vorliebe Analogien bei solchen Völkern, mit denen Israel und die christliche Gemeinde tatsächlich in Berührung gekommen ist, aber man verschweigt z. B., daß Schöpfungs- und Flutberichte sich nicht nur bei den Babyloniern finden, sondern ebensogut in Amerika, wo gleichfalls das Wasser als das feindliche Element galt, dem die Welt entrissen wurde (cf. Chantepie l. c. I² S. 32.)

Sind in solchen Fällen historische Zusammenhänge völlig unerweisbar, so sind sie auch in denen, wo sie wohl möglich sind, wenig wahrscheinlich. Zwischen dem biblischen und babylonischen Schöpfungsberichte bestehen mehrfache Parallelen, Israels und Babels Wege haben sich vielfach in der Geschichte gekreuzt, die

Übernahme von Vorstellungen des einen durch den anderen ist nicht ausgeschlossen, aber der konkrete Vergleich der beiden Schöpfungsberichte ermutigt nicht zu dieser Annahme. Ein äußerst vorsichtiger Forscher, Lukas, ein Schüler Jensens, der also dogmatisch und theologisch keineswegs voreingenommen ist, schrieb im Jahre 1893, also ehe diese Fragen leidenschaftlich in der Öffentlichkeit diskutiert wurden, am Schluß einer eingehenden Vergleichung der beiden Berichte das Folgende: „(der Verfasser von Gen. I) hat sowohl die entlehnten als auch die eigenen Gedanken dem Standpunkte und dem Gottesbegriffe der mosaischen Religion so vollständig und so konsequent angepaßt, daß man sich unwillkürlich fragt, was wohl einfacher ist, eine fremde Kosmogonie mit einem schon vorhandenen religiösen Standpunkt und einem feststehenden, unabänderlichen Gottesbegriffe in so vollkommenen Einklang zu bringen, wie es im Fall einer Entlehnung tatsächlich hätte geschehen müssen, oder eine ganz selbständige, aus dem eigenen Standpunkte entspringende und daher mit demselben naturgemäß übereinstimmende Kosmogonie zu erdenken .... Die charakteristischen Ähnlichkeiten aber erklären sich aus der beiden Kosmogonien zugrunde liegenden gleichen Ansicht vom Bau des Weltganzen." (Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker. Leipzig 1893, S. 42 und 46.)

Wenn in der vorhin aufgestellten These nur die direkte Übernahme grundlegender Momente der biblischen Religion ausgeschlossen wurde, so sollte damit die Annahme, daß volkstümliche Vorstellungen, Bilder, Namen usw. herübergenommen sind, zugegeben werden. Man hat in einer Reihe von biblischen, sonderlich poetischen Stellen eine Erwähnung des babylonischen Drachen, Tiamat, gefunden. Das mag richtig sein, bedeutet aber schlechterdings nicht mehr, als wenn wir etwa in homiletischer Sprache die Größe Christi durch das Bild veranschaulichen, daß er selbst den Christophorus übermocht hätte. Sieht man diese Dinge mit praktisch-psychologischem Blick und nicht mit dem Auge eines Stubengelehrten an, so liegen sie wesentlich einfacher und harmloser. Das Babylonische ist in der Bibel ungefähr in dem gleichen Sinne vertreten, wie in einem 1902 erschienenen Buche, nämlich in Seebergs Grundwahrheiten, wo auf S. 85 der durchaus babylonische Satz steht:

„Da ist Kultur, wo die Erkenntnis der Naturnotwendigkeit die Kraft der Freiheit steigert, wo über Tiamat, die Urweltschlange der Naturmächte, Marduk, der Lichtgott des wollenden Geistes siegt."

Dürften somit die in der Religionsgeschichte vorkommenden Analogien nicht die Kraft besitzen, die Wahrheit und Originalität der entsprechenden biblischen Sätze herabzusetzen, sie als unabhängig entstandene im Gegenteil für deren Notwendigkeit und Bedeutsamkeit sprechen, so bedarf es nun, um diese Sätze zur vollen Gewißheit zu erheben und unsere Erörterung zugleich weiterzuführen, eines Versuches, das Entstehen dieser Analogien zu erklären. Am einfachsten liegt es dort, wo nichts der Annahme im Wege steht, daß den verschiedenen Überlieferungen ein bestimmtes Ereignis zugrunde liegt. So steht es z. B. mit den Fluterzählungen, sie sind zu begreifen als die verschiedenen Traditionen über ein gemeinsam erlebtes Ereignis. Daß damit gerade durch die Verschiedenheit der Berichte die zugrunde liegende Tatsache im hohen Maße gesichert wird, ist ja eine in der Historie selbstverständliche Folgerung.

Glaubt man bei einzelnen Punkten der Überlieferung genötigt zu sein, einen wenigstens indirekten Zusammenhang der verschiedenen Erzählungsstoffe annehmen zu sollen, so entspricht es der sonst gültigen wissenschaftlichen Methode, sie als Abwandlungen einer gemeinsamen Quelle zu begreifen. Man hat etwa in der alten Kirchengeschichte mancherlei Schriften und Liturgien von unzweifelhafter Verwandtschaft und doch ebenso wahrnehmbarer Verschiedenheit. Des Rätsels Lösung wird gesucht und gefunden in einer gemeinsamen Quelle. In der Botanik beobachtet man etwa bei den verschiedenen Arten der Orchideen gleiche Merkmale und doch bedeutsame Verschiedenheiten, man erklärt dies aus der Eigenheit der gleichen Pflanze, aus der beide entsprangen, um dann eine verschiedene Entwicklung zu nehmen. Die gleiche Methode verfolgt vielfach die Linguistik. Und das Identische und Bemerkenswerte in diesem Verfahren auf allen jenen Gebieten ist, daß man weder die literarische Urquelle noch die botanische Urpflanze, noch die sprachliche Urwurzel empirisch irgendwo vorfindet und doch mit ihr als einer sicher gegebenen Größe rechnet. Und ein gleiches Verfahren auf dem Gebiete der Religionsgeschichte sollte mit einem Schlage unwissenschaftlich sein? Das sei ferne. Wir haben auch in der

Religionsgeschichte das gute Recht, verwandte und doch auch wieder differente Überlieferungen, wie z. B. die von Babel und Israel, auf eine Urüberlieferung zurückzuführen, die sich rein oder getrübt verschieden erhalten hat. Kombiniert man damit den religiösen Glauben an den sich allewege offenbarenden Gott, so kommt die durchaus nicht so unverständige Vorstellung von einer „Uroffenbarung" in Sicht.

Manchem wird dieser Weg zur Erklärung der religionsgeschichtlichen Analogien — es ist der gangbare — genügen, aber ich möchte neben ihn einen neuen stellen. Auf religiösem wie überhaupt auf geistigem Gebiete ist es schlechterdings nicht notwendig, alles gemeinsame und verwandte auf eine einzige Quelle zurückzuführen, sondern es kann ebensogut mehrfach auf Grund gleicher Lage, gleicher Erlebnisse verknüpft mit der überall gleichartigen geistigen Organisation des Menschen entstanden sein. Bei religiösen Fragen kommen noch die gleichartigen göttlichen Einflüsse hinzu. Dies drei, gleiche Lage, gleiche psychologische Organisation, gleiche göttliche Wirkungen, ruft das hervor, was wir kurz „religionspsychologische Nötigungen" nennen möchten, die als Quelle gleichartiger religiöser Vorstellungen und Erscheinungen zu begreifen sind. Indem der Mensch sich anderen, stärkeren Mächten gegenübersieht, kommt er ihnen mit seinem Abhängigkeits- und Hilfsbedürfnis entgegen und schafft sie zu seinen Göttern. Und indem nun der wahre Gott auch in diesen und durch diese Mächte wirksam wird, erlebt der Mensch eine reelle göttliche Hilfe. Und wo das geschieht, da treibt es ihn zu Dank und zu dem Verlangen nach weiterer Förderung. Spontan und unabhängig entsteht daraus überall das Dank- und das Bittgebet, das sich sofort mit dem Opfer verknüpft. Versagt die göttliche Hilfe und der Mensch erlebt etwa die verheerende Macht der sonst segensreichen Kräfte — z. B. des Feuers im Gewitter —, so bricht der Gedanke der Verfehlung auf, und es entstehen die Stimmungen der Buße, wie sie in den babylonischen Bußpsalmen verwandt mit denen Israels auftauchen. Ja man kann vielleicht sogar die Entstehung des Schöpfungsgedankens und so manches in seiner näheren Ausführung auf „religions-psychologische Nötigungen" zurückführen. Leiteten die Menschen einmal die wertvollsten Güter von der Gottheit ab,

wie nahe lag es dann, auch die Summe aller Güter, die Welt, als deren Gabe anzuerkennen! Und wenn die Menschen sich als die Spitzen der Natur erkannten, warum sollten sie sich nicht auch an die Spitze der Schöpfung stellen! Verteilte der Mensch alle seine Leistungen auf einzelne Tage, so war es naturgemäß, auch die göttliche Schöpfertätigkeit auf einzelne Tage zu verteilen. Und warum die Menschheit nur einmal, und nicht mehrfach diese Erkenntnisfortschritte, da die Bedingungen überall die gleichartigen waren, machen konnte, ist nicht recht abzusehen.

Daß bei diesen Bildungen nicht rein menschliche Träume und und wilde Phantasien ohne jeden Wahrheitsgehalt herauskamen, das erklärt sich nach unserem christlichen Glauben daraus, daß Gottes Geist auch in den heidnischen Religionen wirksam war, daß die Resultate der „religions-psychologischen Nötigungen" unter seiner Leitung standen. Die beiden altkirchlichen Gedanken von der anima naturaliter christiana und dem logos spermaticos machen die Analogien und den Wahrheitsgehalt in den natürlichen Religionen erst im tiefsten Grunde verständlich. Deswegen finden wir so manches Gemeinsame und Richtige in den anderen Religionen, weil auch in ihnen Menschen lebten und dachten, die als Ebenbilder Gottes Funken seiner Wahrheit aufzufangen und anzuzünden vermochten. Darum wachsen auch in jenen Gärten oft mitten zwischen wilden Pflanzen und aus rauhem Geröll heraus Edelstämme und Blumenkronen, weil ja auch auf sie der ewige Vater fort und fort Sonnenschein und Regen kommen ließ. So ist es letztlich eine Selbstbezeugung des Gottesgeistes, die uns aus der Zusammenschau des den Offenbarungs- und den natürlichen Religionen gemeinsamen Wahrheitsbesitzes entgegentritt, weil er einer Quelle entsprang.

Man mag diese Gedanken sowohl in ihren Grundzügen wie in ihrer konkreten Durchführung Hypothesen nennen, und wir haben keineswegs die Prätension, sie als etwas anderes angesehen wissen zu wollen, nur meinen wir, daß sie durchaus nicht schlechter die Empirie verstehen lehren wie andere, und auf diesem Gebiet, das jenseits geschichtlich überlieferter Erfahrung und Berichterstattung liegt, werden wir vom wissenschaftlichen Standort aus niemals über

Hypotheſen hinauskommen. Nur werden wir ſolche bevorzugen, die mit unſerem religiöſen Glauben in Einklang ſtehen; wer keinen lebendigen, ſich offenbarenden Gott kennt, kann ſelbſtverſtändlich nicht den Wahrheitsgehalt der Religionsgeſchichte auf göttliche Wirkung zurückführen.

Der ganze bisherige Verſuch, die Religionsgeſchichte zu einer Zeugin für die Wahrheit des Chriſtentums aufzurufen, ging von der Betrachtung des den Offenbarungs- und den natürlichen Religionen *gemeinſamen* Beſitzes aus. Dieſe Betrachtung war einſeitig Neben den Brücken beſtehen die Abgründe, und die Abgründe ſind zahlreicher und länger als die Brücken. Das Chriſtentum weiß ſich *getrennt* durch tiefe Diſtanzen von allen übrigen Religionen, es will nicht eintreten in ihren Kreis, auch nicht als ihre Vollendung, ſondern es will ihnen gegenübertreten in vollem Gegenſatz. Es iſt das ein Tatbeſtand, es wird ſich für uns fragen, ob auch er vielleicht in irgend einer Weiſe für die Wahrheit des Chriſtentums Zeugnis ablegen kann. Es iſt ja nicht ſelten im Leben ſo, daß es keine beſſere Apologie für die eigene Sache gibt, als den Vergleich mit des Gegners Art.

Wir ſprachen davon, daß Gottes Geiſt auch in den natürlichen Religionen waltete, das könnte zu der Meinung führen, als wenn es ſich in ihnen um eine fortſchreitende ſteigende Enthüllung der Wahrheit handelte. So denkt ſich etwa Tröltſch die Sache, und er hat von ſeinem Standpunkt recht, wenn er das Chriſtentum nur als eine höhere Stufe, als Vollendung der Religionen wertet, es aber jenen nicht als Gegenſatz gegenüberſtellt. Die Wirklichkeit in der Religionsgeſchichte ſcheint mir ganz anders auszuſehen und das zutreffende Bild für ihre Entwicklung nicht eine fort und fort zur Höhe ſtrebende Linie zu ſein, ſondern eine Kurve, die verhältnismäßig hoch anfangend, in Steigungen und Senkungen verlaufend, ſich immer mehr zur Tiefe neigt. Weder ſind in der Religionsgeſchichte im ganzen die höheren Religionen die zeitlich ſpäter auftretenden, noch viel weniger ſtehen in den einzelnen Religionen die höchſten und reinſten Formen am Schluß. Die hinſichtlich ihres Monotheismus und ihrer Moral hochſtehende Religion der Chineſen vor Konfuzius gehört zu den allerälteſten,

dagegen sind die am Ausgange der Antike erfolgenden Religionsbildungen mit dem wüstesten Aberglauben und Zauberei belastet. Ebenso steht es mit der Entwicklung in den einzelnen Religionen. Im Buddhismus steht fraglos die reinste und höchste Form am Anfang, von da an ist es stetig abwärts gegangen bis zu jenem Götzendienst, wie er heute herrscht und sich von den sonstigen Naturreligionen kaum mehr unterscheidet. Genau so verhält es sich in anderen Religionen, sowohl in solchen, deren frühere Stufen uns literarisch bekannt sind, als in solchen, bei denen wir sie nur rückschließend ermitteln können. Selbst in einer Religionsgeschichte, wie der von Chantepie de la Saussaye, die der depravistischen Auffassung von der religionsgeschichtlichen Entwicklung entschieden ablehnend gegenübersteht, finden sich doch Beobachtungen, wie die folgenden mitgeteilt: „Die alte chinesische Religion vor Konfuzius ist vielleicht monotheistisch“ (I 56), „Daß die ägyptischen Texte, auch die ältesten, manche Äußerungen enthalten, die monotheistisch klingen, ist unleugbar“ (I 105), „Bei den Negern taucht sogar der Glaube an einen höchsten Gott, den Schöpfer der Welt, auf, freilich so, daß dieser Gott nicht verehrt wird“ (I 25). Zu dem Angeführten, das stark für einen abwärts gehenden Gang in der religionsgeschichtlichen Entwicklung spricht, kommt noch eine Tatsache, die meines Wissens sonst keine annehmbare Deutung gefunden hat. Animismus und Fetischismus sollen die Urformen aller Religionen gewesen sein, aber sie bestehen heute noch vielfach fort. Wie und wodurch soll es gekommen sein, daß sie sich und zwar recht zahlreich an diesen und jenen Orten erhalten haben, während sie sonst überall zu höheren Stufen emporgeklommen sind? Die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie hat das vor der religionsgeschichtlichen voraus, daß bei ihr alle Urzellen verschwunden und in höhere Formationen übergegangen sind, während sie sich hier erhalten haben sollen — ohne Entwicklung. Animismus und Fetischismus sind nicht die Anfangs-, sondern die Endgestalt der natürlichen Religionen. Sie bezeugen in besonders drastischer Weise die Ergebnisse der natürlichen Religionsentwicklung, die so zu einem Zeugnis für die Notwendigkeit der Offenbarungsreligionen werden. Die natürliche Entwicklung der Religion erreichte ihr Ziel nicht, entfernte sich im Gegenteil mehr und mehr von ihm. Sollte die Höhe erreicht

werden, so bedurfte es eines Eingriffes Gottes und der Sendung dessen, der die Menschen in der Wahrheit heiligte.

Nicht nur der Grundzug in der Geschichte der natürlichen Religionen spricht für die Wahrheit der Offenbarungsreligionen, sondern auch ihr Gesamtinhalt verglichen mit dem des Christentums. Die einzelnen Anschauungen des Christentums sind aufeinander gestimmt und treten harmonisch zu einem widerspruchslosen Ganzen zusammen, in den natürlichen Religionen widerstrebt vielfach eins dem anderen, und die einzelnen Stücke wollen sich nicht fügen zu einem einheitlichen Bau. Die Religionen des Heidentums sind inkonsequent, das Christentum ist konsequent. Es ist D. Seeberg, dem wir diesen hochbedeutsamen Gedanken, den er in seinen „Grundwahrheiten der christlichen Religion (S. 22 ff.) ausgeführt hat, verdanken. An ihn knüpfen darum die folgenden Darlegungen an. So wenig auch das Christentum eine Schöpfung der Vernunft und der Logik ist, so ist es eine zur Befriedigung des menschlichen Wahrheitssinnes notwendige Forderung, daß seine einzelnen Aussagen miteinander harmonieren. Es würde mit Recht — auch religiös — den schwersten Anstoß bringen, wenn Worte und Taten des Erlösers nicht zusammen stimmten oder Gott zwar allmächtig genannt, ihm aber die Rettung des Sünders nicht zugetraut würde. Solche Selbstwidersprüche bergen die natürlichen Religionen in großer Fülle in sich; wir wollen uns das an einigen Punkten veranschaulichen. Die heidnischen Religionen suchen die Macht der Götter möglichst hoch zu steigern, am höchsten da, wo man es bis zur Aufstellung eines Schöpfungsbegriffes brachte. Aber wenn es sich nun darum handelt, Gott wirklich als den, von dem und durch den alles ist, zu begreifen, die letzte Konsequenz zu ziehen, da versagen sie. Dem Schöpfer bleibt gegenüberstehen die von ihm unabhängige Materie, oder dem guten Gott tritt wie im Parsismus ein gleich mächtiger böser gegenüber. Man dringt nicht zum göttlichen Monismus hindurch. Überhaupt ist ja der Polytheismus eine dauernde religiöse und logische Versündigung am Begriff der Gottheit. Ich diene einem Gott, aber ich weiß nicht wie weit seine Macht reicht, da sie beschränkt ist durch die vielen Kollegen und Kolleginnen, die er hat. Zu einem dauernden religiösen Verhältnis mit ihm kann es nicht kommen, jeder Wechsel, jede Fahrt übers

Meer löst es, an den Schlagbäumen und Grenzpfählen ihres Landes erlischt die Macht der Gottheit. — Aber der schlimmste religiöse wie logische Widerspruch gegen die Gottheit ist die Zauberei. Nicht mehr der Mensch untersteht dem Walten und Willen der Götter, sondern die Götter werden Werkzeuge und dienstbare Geister der Menschen, die des Zauberns kundig sind. Wenn die Sprüche richtig gemurmelt werden, wenn das Opfer korrekt angerichtet ist, wenn die Lieblingsspeise der Götter auf dem Altar duftet, dann können sie nicht anders, sie müssen, durch magische Gewalt gezwungen, kommen und der Menschen Wünsche erfüllen. Nirgends unter den höheren Religionen ist diese totale Verkehrung der Religion so deutlich wie in der indischen, wo die Gaben, welche die Menschen den Göttern brachten, um der großen Kraft willen, die in ihnen ruhte, selbst zu Göttern wurden. So ist es mit dem Gebet und dem berauschenden Somatranke gegangen.

Welche Konsequenz und welche Religiosität dagegen in der Auffassung des christlichen Gottes und der Stellung der Menschen zu ihm! Er ist der schlechthin Allmächtige, die Welt ist seiner Hände Werk, mit keinem teilt er seine Gewalt, auch den bösen Geistern bemißt er den Spielraum ihres Wirkens, wieviel weniger kann er abhängig sein von der Menschen Tun und Treiben! Auch dem Gott des alten Bundes wurde geopfert, Blut floß auch auf seinen Altären, aber nicht deshalb war es wirksam, weil Menschen es brachten oder eine besondere Kraft in ihm ruhte, sondern weil Jahwe das Blut zuvor selbst auf den Altar gegeben hatte als Erinnerung an seinen Gnadenbund. Nicht die Menschheit hat Gott zur Versöhnung gezwungen, sondern Gott versöhnte die Welt mit ihm selber. Kein Gebet, auch kein Vaterunser zaubert die göttliche Hilfe herab, nein, nicht wie wir wollen, sondern wie er will. Und weil der eine selbe Gott stets über uns waltet in allen Lebenslagen und uns begleitet auf allen Pfaden bis auf der Berge Höhen und bis in der Meere Tiefen, darum ist mit ihm auch ein wirkliches, dauerndes religiöses Verhältnis möglich. —

Wie das Heidentum inkonsequent und irreligiös ist in der Auffassung vom Wesen der Götter, so auch in dem Bilde, das sie von deren ethischer Haltung entwerfen. Die Götter garantieren einerseits die sittlichen Ordnungen, ja sie werden mehrfach als ihre

Träger und Schöpfer angesehen, aber sie selbst ordnen sich ihnen vielfach nicht unter. Die homerische Götterwelt gehorcht häufig dem nicht, was sonst als gute Sitte gilt und was sie selbst als solche gelten lassen will. Die Gestalten der Götter sind nichts anderes als Projektionen von Menschen ins große, bei denen aber öfter gerade das Kleinliche und Häßliche stehen geblieben ist. — Auch die christlichen Vorstellungen von der Ethik Gottes werden mit menschlichen Vokabeln bezeichnet, aber alles in ihnen ist folgerichtig und aller Staub der Erde bleibt fort selbst von dem Saum des göttlichen Gewandes. „Gleich wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist" das ist der Satz, der Gott als das Urbild der Ethik charakterisiert, die er dann von der Menschheit verlangt.

Und noch ein dritter Punkt zur Veranschaulichung des Selbstwiderspruches in den natürlichen Religionen. Sie erreichen nicht das selbst gesteckte Ziel. Die Religionen wollen den Menschen fördern, ihm sein Leid nehmen, wollen seinem Geiste Wahrheit und Klarheit geben; täten sie das wirklich, dann müßte Friede und Freude, Glück und Seligkeit der Erfolg sein. Aber wie steht es in Wirklichkeit? Die Religion gerade ist die Ursache steter Furcht und Sorge. Man denke an die Furcht der Chinesen vor ihren Geistern und an die Unruhe der Athener, die aus dem Altar für den unbekannten Gott spricht. Der Mensch ist ja nie sicher, alles getan zu haben, was die Götter fordern, keinen übersehen zu haben. Und der Zorn der neidischen Gottheit ist dazu unberechenbar. Eine Weltanschauung wie der Buddhismus ist nichts anderes als das Fazit aus der Geschichte der natürlichen Religionen. Man wollte Leben bringen und glaubte zuletzt genug gesagt zu haben, wenn man alles Leben für Leiden erklärte und den Weg zur Aufhebung des Leides zeigte, Absicht und Resultat der natürlichen Religionen widersprechen einander. — Die Offenbarungsreligionen erreichen das vorgesteckte Ziel, auch ihnen mangelts nicht am Pessimismus, aber er ist doch nur eine Durchgangsstufe zu der starken Stimmung: „Ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser denn sonst tausend" und zur hellen Freude des Johannes über den Klang von des Bräutigams Stimme. —

Neben die Inkonsequenzen der natürlichen Religionen treten ihre Lücken. Kann für die Inkonsequenzen vielleicht auch der Blick

des natürlichen Menschen durch den Zwang der Logik klar werden, so erkennt die vorhandenen Lücken nur der Christ von seinem Standort, mag vielleicht der Nicht-Christ sie hier und da auch dunkel empfinden und nach seiner Bekehrung merken, daß dies es war, was ihm bisher fehlte. Aber wir wollten ja auch, woran hier vielleicht einmal wieder erinnert werden darf, auch nur als Christen an die Religionsgeschichte herantreten, und für uns ist das Fehlen derjenigen Momente in den natürlichen Religionen, die uns besonders wert sind, ein Zeugnis dafür, daß unser reicherer Besitzstand die Wahrheit ist. Wäre das, was der Mensch von der Religion zu erwarten hätte, wirklich nur etwas Negatives, die Aufhebung des Leidens und der Sünde, die Lösung aus der Welt und der Vergänglichkeit, so könnte der Buddhismus ihm alles bieten. Soll die Religion aber dem Menschen neben dem „Frieden" auch die „Tat" bieten, soll sie ihn befähigen, zum Gebrauch seines Willens und zur Erreichung positiver Ziele, soll sie ihm helfen zu treuer, tatkräftiger Arbeit in der Welt und im Weinberge Gottes, dann klaffen sofort die breiten Lücken im Buddhismus auf. Des Christentums Gaben dagegen sind reich genug, um ein Leben im Vollsinn des Wortes zu ermöglichen. Die natürlichen Religionen sind darum so lückenhaft, weil es ihnen nicht gelungen ist, die Fülle des bunten Lebens religiös zu umspannen. Religion liegt bei ihnen nur vor in den bestimmten Momenten des Kultus, beim Fließen des Blutes und beim Murmeln der Zaubersprüche. Den anderen, weit größeren Teil des Lebens, den täglichen Beruf verbindet nichts mit der Religion, ja er erscheint als Gegensatz zu ihr. Diese Lücken schließt das Christentum mit seinem Begriffe des Reiches Gottes, das alles umspannt und eingliedert in die Religion. Die Armut der natürlichen bezeugt so den Reichtum der christlichen Religion als Wahrheit.

Aber dies alles trifft noch nicht den tiefsten Mangel der natürlichen Religionen. Wenn unter den Christen Umfrage gehalten würde, was sie am schwersten beim Verlust ihrer Religion vermissen würden, die Antwort würde wohl einheitlich dahin lauten: Jesum Christum selbst. Es gibt keinen ergreifenderen Beweis dafür, wie auch die, welche längst Jesu Worten und Werk entfremdet sind, doch ihn selbst festhalten wollen, als jene wilden Geschichts-

konstruktionen, die Jesum zum Sozialisten und Arier machen wollen, nur damit Sozialisten und Arier Jesum doch auch behalten können. Und dieser Heiland mit seiner Geschichte ohne gleichen, als Mensch ein Gott und als Gott ein Mensch, gekreuzigt und auferstanden, dessen Worte heute noch lebensmächtig sind wie einst — der fehlt in den übrigen Religionen. Man muß weder die Überlieferung über Buddha oder über Mohammed kennen, wenn man meinen wollte, diese Gestalten könnten irgend jemand den verlorenen Christus ersetzen. Nein, gerade die Umschau nach einem Herrn wie Jesum bezeichnet am deutlichsten die Armut der natürlichen Religionen und den Reichtum des Christentums. Und die Wahrheit besteht ja in der Fülle, nicht im Mangel. —

Der Zusammenhang wie der Gegensatz, in dem die natürlichen Religionen zu den Offenbarungsreligionen stehen, hat uns zum Zeugnis für die Wahrheit des Christentums dienen müssen. Wir schließen unsere Gedankenreihen ab mit einem Blick auf den äußeren Verlauf der Religionsgeschichte und lenken dabei unsere Aufmerksamkeit auf zwei Beobachtungen: Die Religionen nehmen ab und sterben, das Christentum wächst und lebt; die Religionen sind abhängig, das Christentum unabhängig vom Wechsel der Kulturen. Wir leben im Zeitalter der Zahlen und der Statistik, und ihren Ergebnissen wird große Bedeutung beigemessen. Wir sind des zufrieden und begehren nur, daß man sich in der Religionsgeschichte auch einmal unter den Eindruck der Zahlen stelle. Die Geschichte des Christentums ist eine Geschichte dauernder Vermehrung nicht nur in dem Sinn wie jede Gemeinschaft, jede Religion wächst durch die in sie hineingeborenen Glieder, sondern so, daß sie fort und fort durch missionarische Tätigkeit ihr fremde Kreise gewann. Mission in der prinzipiellen Art und mit dem Erfolg wie das Christentum betreibt in der Gegenwart auch nicht entfernt irgend eine Religionsgemeinschaft. Im Jahre 1900 wurden nach der Berechnung des amerikanischen Gelehrten Dr. Dennis allein von den evangelischen Missionsgesellschaften 111179 Taufen vollzogen. Von der von den Feinden des Christentums angedrohten Invasion der fremden Religionen in sein Gebiet ist bisher noch immer nichts Bedeutendes zu spüren. Die hier und da auftretende „Bekehrung“ zum Buddhismus ist meist nicht etwa der Erfolg einer von buddhistischer Seite

betriebenen Propaganda, sondern nicht viel mehr als die Koketterie einiger dekadenter Christen, die es nun gern auch einmal mit etwas anderem versuchen möchten.

Die Religionsgeschichte zeigt noch mehr als nur ein Zurückweichen der Religionen vor dem aggressiven Christentum, sie lehrt uns vielmehr eine ganze Reihe gestorbener Religionen kennen. Teils sind sie von selbst erloschen wie die Lichter, teils sind sie zerbrochen im Kampfe. Selbst eine Religion von der Höhenlage Zarathustras ist in der Gegenwart auf ca. 50 000 Bekenner herabgeschmolzen. Die Götter Griechenlands, Roms, Ägyptens haben keine Altäre mehr. Viele dieser Religionen sind von dem Christentum erdrückt. Man mag in der Gegenwart in der Überwindung kleiner animistischer und fetischistischer Religionen durch das Christentum bei seinen überlegenen Machtmitteln keine großen Heldentaten sehen, und in der Tat, die größten und schwersten Siege des Christentums liegen in der Vergangenheit. Je genauer sich die Forschung den Gnostizismus und Synkretismus genannten Bewegungen zugewandt und in ihnen wie z. B. im Manichäismus und in der Mithrasreligion Religionsbildungen von weltgeschichtlicher Bedeutung erkannt hat, desto wunderbarer und überraschender wird ihre Überwindung durch die kleine, machtlose Nazaräersekte aus dem Weltenwinkel Palästinas. All jene Religionen sind gestorben, verdorben, zu den Toten entboten. Das Christentum lebt, und der größte Beweis für die unverwüstliche Lebenskraft seiner Grundlagen ist fast der, daß es eine Reformation wie die Luthers an Haupt und Gliedern zu bestehen vermochte, ohne zugrunde zu gehen. Der Abstand der gegenwärtigen Form des Buddhismus von der ursprünglichen ist fast größer als die Distanz der Kirche Roms von dem Urchristentum, aber den Versuch und die Probe einer Reformation hat er noch nicht bestanden.

Nun stehen wir ja noch nicht am Ende der Tage, und die abstrakte Möglichkeit, daß auch das Christentum sterben kann, muß zugegeben werden. Man kann ja an andere Religionen erinnern, die auch Jahrtausende von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende gebraucht haben. Ob gerade die Gegenwart mit ihrem immer stärker anschwellenden Verlangen nach Religion und Christentum, mit der treu, rastlos und erfolgreich arbeitenden Kirche, diese An-

nahme begünstigt, das bleibe dahingestellt. Aber auf ein anderes sei die Aufmerksamkeit gelenkt. Sollen Prophezeiungen mehr Wert haben als die Aussagen eigensinniger Kinder, so müssen sie irgend einen sicheren Anknüpfungspunkt haben; will man reden von dem zukünftigen Zusammenbruch des Christentums, so müßte man irgendwelche Gründe und Anlässe namhaft machen, an denen es seinen Tod finden könnte. Aber gerade die tiefsten Ursachen, welche das Sterben anderer Religionen herbeiführten, die hat das Christentum schon überwunden. Die natürlichen Religionen sind kulturell gebunden, sie sind abhängig von der Kultur und vielfach auch der Nationalität, die mit ihnen entstand oder mit denen sie entstanden. Die antiken Religionen sind mit der antiken Kultur zugrunde gegangen, in Indien und China sind Religion und Kultur gleich alt, es ist sehr wahrscheinlich, daß der Wechsel der Kultur auch einen Wechsel der Religion nach sich ziehen wird. Das Christentum hat sich behauptet bei dem antiken, dem mittelalterlichen, dem modernen Kulturbilde. Unter der geistigen Vorherrschaft des Plato wie des Aristoteles, Kants wie Hegels hat es bestanden. Empirismus und Idealismus, nationale Anlagen und besondere Völkertemperamente sind kein Hindernis seines Bestehens und Vordringens gewesen. Sein Bestand ist darum unabhängig von dem Wandel der geistigen Temperaturen in der Weltgeschichte, auch aus dem scheinbar ihm Fremdesten und Fernliegensten hat es die kongenialen Elemente anzuziehen vermocht und das übrige so umgebildet, daß es seine Entfaltung freiließ. Wir haben darum keinen Grund, nicht auch die kommende wie die vergangene Religionsgeschichte als eine das Christentum von Sieg zu Sieg führende vorauszuschauen.

Was läßt sich aus den Erörterungen der letzten Jahre über das Wesen des Christentums lernen?[1]

Wenn die Flut vorüber und die Ebbe gekommen ist, dann pflegt man wohl an den Strand zu gehen und zu suchen, ob die Wellen etwas brachten, das aufzuheben und zu behalten sich lohnt. Und wenn im geistigen Leben sich eine starke Bewegung erhoben hat und dann vorübergegangen ist, so empfindet der nachdenkliche Mensch den Trieb der Überlegung, ob's nur ein Tönen von Erz und ein Klingen von Schellen war, oder ob Stimmen sprachen, die etwas bleibend Wertvolles zu sagen hatten. Auch im Leben der Kirche und Theologie wechseln miteinander die Zeiten der Ruhe und Bewegung. Die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts stellte vor die Frage nach dem Wesen des Christentums. Viele nahmen das Wort zu ihrer Beantwortung und Tausende lauschten auf diese Antworten. Es ging eine Erregung durch Theologie und Kirche und über beide hinaus ins öffentliche Leben, in den Kreis derer, welche sonst für das Christentum kein Interesse zu haben pflegen. Sie ist nunmehr zur Ruhe gekommen, und die Zeit ist da, zu untersuchen, ob diese Erörterungen über das Wesen des Christentums bleibende Resultate gezeitigt, Lehren abgeworfen haben, die zum dauernden Besitz von Theologie und Kirche zu werden verdienen.

[1] Vortrag gehalten 1905 im Evang. Vereinshause zu Berlin. Erschienen in der Neuen kirchl. Zeitschrift 1905.

Die Erträgnisse einer Bewegung hängen mit dieser selbst so eng zusammen, daß es unmöglich ist, von ihnen zu reden, ohne nicht noch einmal jene in ihren Grundzügen zu skizzieren. Die Beschlüsse einer Debatte versteht man ja nur, wenn man sich die Verhandlungen in den Hauptwendepunkten gegenwärtig hält. Aber während in der Diskussion selbst unendlich viel Nebensächliches gesprochen wird und mancher auch das Wort nimmt, der besser geschwiegen hätte, heben sich am Ende die Grundgedanken und die Hauptredner und die charakteristischen Positionen leicht heraus. Und nur um diese handelt es sich uns, wenn wir zunächst in knappem Umriß den Gang der Erörterungen über das Wesen des Christentums nachzeichnen und dann unsere Auffassung von ihren Resultaten beziehungsweise von dem, was ihr Ergebnis hätte sein sollen, zur Darstellung bringen.

I.

Es war D. Harnack, der den ersten Anstoß zu der ganzen Bewegung gab, indem er sechzehn im Winter 1899/00 in Berlin über das Wesen des Christentums gehaltene Vorlesungen veröffentlichte (Leipzig 1900). Er stellte damit keineswegs zum erstenmal eine Untersuchung über das Wesen des Christentums an, vielmehr waren sogar schon genau unter demselben Titel Abhandlungen im 19. Jahrhundert erschienen z. B. von Ullmann und Feuerbach. Die Sache selbst, um die es sich handelt, ist so alt wie die christliche Theologie. Wenn man in der alten Kirche Symbole schuf, wie das apostolische, und Glaubensregeln aufstellte, wenn man in den Tagen der Reformation Bekenntnisse verfaßte, so wollte man stets das Wesen des Christentums d. h. die Summe seiner charakteristischen, konstanten Merkmale zur Aussprache bringen. Und wenn man im 19. Jahrhundert vom Prinzip des Christentums oder von den Prinzipien des Protestantismus redete, so war die Absicht wiederum die gleiche. Harnack spann also einen uralten Faden neu an, als er das Wesen des Christentums zur Debatte stellte. Wollen wir die Eigenart seines Versuches erfassen, so gilt es auf den Weg und die Mittel, die Methode zu achten, vermöge deren er das Wesen des Christentums gewinnt, und dann auf den Inhalt, den er ihm gibt.

„Was ist Christentum? — lediglich im historischen Sinn wollen wir diese Frage hier zu beantworten versuchen d. h. mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist“ (l. c. S. 4). Die Geschichte des Christentums, auch die des Urchristentums, darf, wenn es sich um die Ermittlung des W. d. Chr. handelt, nicht einfach so wiedergegeben werden, wie sie die Quellen darbieten, vielmehr bedarf sie einer kritischen Behandlung und einer Sonderung des Wesentlichen und Unwesentlichen in ihr. In der Geschichte soll „das Wertvolle und Bleibende“ ermittelt werden. Das ist nicht allzu schwer, denn ein Maßstab ist ja vorhanden: „Wer einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, der muß es sehen und von den zeitgeschichtlichen Hüllen unterscheiden können“ (S. 9). Die wissenschaftliche Methode, vermöge deren Harnack nach seinen eigenen Worten das Wesen des Christentums ermittelt, ist demnach: *Die kritische Behandlung der Geschichte des Christentums, sonderlich des Urchristentums vermöge der eigenen Lebenserfahrung, des frischen Blickes für das Lebendige und der wahren Empfindung für das Große.*

Inhaltlich besteht das Wesen des Christentums in einem Evangelium, das etwas „Hohes und Einfaches“ ist. Das Wesen der christlichen Religion macht nach der kürzesten Definition, die Harnack allen seinen Untersuchungen voranstellt, aus: „Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes“ (S. 5). Nachdem das Wunder von vornherein als etwas Unmögliches von dem Wesen des Christentums abgestreift ist durch das Axiom: „Gewiß es geschehen keine Wunder, aber des Wunderbaren und Unerklärlichen gibt es genug“ (S. 18), werden aus der Untersuchung der eigenen Predigt Jesu folgende Wesensmerkmale für das Christentum gewonnen: „Das Reich Gottes und sein Kommen, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe“ (S. 33). Das Reich Gottes ist Gott selbst mit seiner Kraft (S. 36), es hat zum Ziel, daß neue Menschen werden sollen (S. 39), in ihm wird die Sünde vergeben und das Elend gebrochen. „In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele,

spricht sich das ganze Evangelium aus" (S. 44). Die bessere Gerechtigkeit, die Jesus verlangt, besteht vor allen Dingen in dem Rückgang auf die Gesinnung und in der ausschließlichen Forderung demütiger Liebe (S. 46).

Die Verknüpfung des Evangeliums mit den verschiedenen Sphären der Weltwirklichkeit, wie der der Arbeit, der Kultur, des Rechts ergeben keine neuen Wesensmerkmale, dagegen ist ein nicht unwesentliches, wenn auch negatives Merkmal die Bestimmung: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein (S. 91). Jesus ist nur „die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden" (S. 91). Als Wesen des Evangeliums, soweit es aus Jesu eigener Verkündigung zu entnehmen ist, ergibt sich nach Harnacks eigenen Worten abschließend: Die Lehre von der Wirklichkeit Gottes des Vaters, die Versicherung des ewigen Lebens und dessen was die Dinge und Kräfte wert sind, mit denen wir es zu tun haben, und die Anweisung für die rechte Lebensführung (cf. S. 92).

Für das apostolische Christentum stellt Harnack als sein geschichtliches Charakteristikum das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn und die besondere Wertung seiner Kreuzigung und Auferstehung fest (S. 92). Bei der Harnack versagten Gabe systematischen Denkens und scharfer prinzipieller Durchführung eines Grundgedankens bleibt leider undeutlich, ob diese Merkmale des apostolischen Christentums zugleich Wesensmerkmale des Christentums überhaupt sind, ob sie zur Schale oder zum Kern, zum bleibend Wertvollen oder Vergänglichen gehören. Soviel allerdings ergibt sich mit Sicherheit, daß Kreuz und Auferstehung nicht in der Auffassung der Apostel zum Wesen des Christentums gehören. Vom Kreuz bleibt nur der Gedanke, „daß das Leiden der Gerechten und Reinen das Heil in der Geschichte ist" (S. 100) und von der Auferstehung die wunderliche These, daß man den Osterglauben auch ohne die Osterbotschaft haben könne und solle (cf. S. 101). Die wesentlichen inneren Züge des Evangeliums bleiben auch in der apostolischen Verkündigung: „Das unbedingte Vertrauen auf Gott als den Vater Jesu Christi, die Zuversicht auf den Herrn,

die Sündenvergebung, die Gewißheit eines ewigen Lebens, die Reinheit und Brüderlichkeit" (S. 113). Auch die Behandlung der Reformation bringt nichts darüber hinausgehendes Neues, sondern läuft in den Satz aus, ihr Wesen sei: „der zuversichtliche Glaube, einen gnädigen Gott zu haben" (S. 169). Urchristliche und reformatorische Wesensmerkmale des Christentums faßt Harnack in die These zusammen, in der wir seine abschließende Definition des Christentums sehen können: „*Gott als den Vater wissen, einen gnädigen Gott haben, sich seiner Vorsehung und Gnade getrösten, die Vergebung der Sünde glauben — das ist dort und hier das Entscheidende*" (S. 179).

Harnacks Worte fanden in gesprochener wie in gedruckter Form ein vielfaches Echo. Das Buch wurde reichlich gekauft und gelesen. Manche griffen zu ihm, die religiöser Lektüre entwöhnt waren und gewöhnt im Christentum eine überwundene Größe zu sehen. Läßt sich auch über die Art der Aufnahme des Harnackschen Buches in diesen dem Christentum fernstehenden Kreisen nichts absolut Gewisses behaupten, so scheint sie doch in den meisten Fällen eine freundliche gewesen zu sein, denn man entnahm ihm eine Bereicherung der Erkenntnis an interessanten Tatbeständen und man erlebte doch — wenn auch vielleicht nur momentan — eine Entzündung und Anfachung religiöser Stimmungen. Die Aufnahme in diesen *unliterarischen Schichten der modernen Welt* bewies zweierlei, wie ungeheuer groß die Unwissenheit über das Christentum auch unter den „Gebildeten", und wie leicht doch noch immer die religiöse Resonanz auch in scheinbar ganz für die Religion erstorbenen Kreisen zu erwecken ist.

Anders als die Masse der modernen Leser des Harnackschen Buches stellten sich *führende Geister der modernen Weltanschauung* und Wissenschaft, soweit sie überhaupt das Wort nahmen. Eduard von Hartmann — wohl der scharfsinnigste unter den lebenden Philosophen und ein recht guter Kenner der christlichen Theologie — sah in Harnacks Unternehmen eine willkürliche Behandlung der historischen Quellen und fand, daß bei ihm „die Person Jesu zu einem sanften, liebenswürdigen, volkstümlichen Rabbi werde, den jeder Reformjude von ganzem Herzen als Ver-

treter seiner Tendenzen reklamieren kann". Seinerseits behauptete er: „Das Wesen des Christentums steckt in der Christologie oder sonst nirgends; wer die Christologie hinauswirft, der wirft das Wesen des Christentums mit hinaus." Auch der Philosoph Baumann fand — von Mehring und anderen zu schweigen —, daß Harnack keine wirklich historische Betrachtungsweise angewandt habe.[1])

Katholiken und Israeliten mischten ihre Stimmen in den immer stärker anschwellenden Chor der Redner über das Wesen des Christentums. Daß sich streng ultramontan gesinnte Katholiken ablehnend verhielten, ist selbstverständlich, aber auch streng wissenschaftlich gerichtete Reformkatholiken, wie der in den letzten Jahren vielgenannte Schell, verstiegen sich zu so harten Urteilen, wie dem folgenden: „Im Hinblick darauf halte ich es für leichter und viel weniger gewaltsam, wenn einer den von Harnack gebotenen Lehrbegriff Jesu auf Buddha zurückführen und als das Wesen des Buddhismus nachweisen wollte" (Das Christentum Christi, München 1902, S. 18). Im Gegensatz zu diesen Urteilen moderner Philosophen und Katholiken sprach man sich von israelitischer Seite aufs freundlichste über den Gehalt des Harnackschen Werkes aus, so z. B. der Rabbiner Perles.

Sofern nun alle die bisher mitgeteilten Urteile von einer ganz andersartigen Position, als diejenige Harnacks ist, ausgehen, kann ihnen volle Kompetenz nicht beigemessen werden. Wer Richter in einer Sache, noch dazu auf religiösem Gebiet sein will, der muß mit ihr in innerem Konnex stehen. Über die Forschungsresultate eines evangelischen Theologen in bezug auf das Wesen des Christentums sind die berufensten Beurteiler: die im lebendigen Glauben des Protestantismus stehende Gemeinde und die wissenschaftlichen Interpreten dieses Glaubens, die evangelischen Theologen. Wie stellten sie sich bei den Erörterungen über das Wesen des Christentums? Das Urteil der gläubigen Gemeinde entzieht sich naturgemäß jeder sicheren Feststellung. Die wahrscheinlichste Vermutung ist die, daß sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl von den Darbietungen Harnacks unbe-

[1]) Die angezogenen Zitate finden sich in der Schrift von Rolffs: „Harnacks Wesen des Christentums und die religiösen Strömungen der Gegenwart" 1902 S. 21—26 und S. 17—21.

friedigt war. Das Kirchenvolk, das Gesangbuchschristentum, mußte mindestens etwas vermissen, worin es die Wesensmomente des Christentums zu sehen gelehrt und gewohnt war. Jeder, dem sich etwa das Wesen des Christentums in das Apostolikum und die Erklärung Luthers zusammenfaßte, empfand sofort die Distanz zu den Resultaten Harnacks. Aber auch alle diejenigen Theologen, die ausführlicher das Wort zu einer begründeten Aussprache über das Wesen des Christentums nahmen, stellten sich in so entschiedenen Widerspruch zu Harnack, daß ihre Bücher den Charakter von Gegenschriften annahmen. Nur der drei bedeutendsten und charakteristischsten ist hier zu gedenken. Ausdrücklich als eine Prüfung von A. Harnacks Wesen des Christentums und zwar für die Gemeinde bezeichnete D. Walther seine Schrift (fünfte unveränderte, mit einem Nachwort versehene Auflage, 1905). Er untersuchte sowohl die Methode wie den Inhalt, die Wissenschaftlichkeit, wie die Religion des Harnackschen Buches aufs sorgfältigste und scharfsinnigste und kam auf Grund dessen zu dem Resultat: „Von dem spezifischen Inhalte des Christentums ist bei ihm nichts übrig geblieben, wenn man sich nicht mit der Beibehaltung von Namen und Ausdrücken zufrieden gibt. Aufrechterhalten hat er nur die auch in anderen Religionen zu findende Trias: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Doch aber will er das Christentum noch nicht aufgeben. Aus dieser widerspruchsvollen Stellung folgten alle die von uns beobachteten, an sich erstaunlichen Schwächen seines Buches ..." (S. 165). Nicht minder entschiedene Gegner erwuchsen Harnack in Lemmes Buch über das „Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion" (1901) und in Cremers Vorlesungen über das Wesen des Christentums (1901). Alle drei Theologen sind darin einig, daß das Wesen des Christentums gar nicht allein auf historischem Wege zu gewinnen ist, ebenso wie darin, daß Harnack selbst keineswegs nach wirklich historischer Methode verfahren sei. Ebenso kommen alle drei dahin überein, daß den eigentlichen Wesensinhalt des Christentums die Persönlichkeit Christi einschließlich, seines Kreuzes und seiner Auferstehung — ja diese beiden vornehmlich — und die von Christus ausgehenden Heilsgaben ausmachen. Während Cremer diese Heilsgaben einseitig auf die Sündenvergebung reduziert, ziehen Walther und besonders deutlich Lemme auch die Wiedergeburt, das neue Leben heran. Das

Wesen des Christentums erscheint so identisch mit dem, was auch bisher dafür galt und den Kern des kirchlichen Bekenntnisses und das Mark des kirchlichen Liederschatzes ausmacht.

Die Harnack nahestehenden Theologen und Blätter begnügten sich sämtlich mit kurzen, nicht näher begründeten mehr oder minder zustimmenden und lobpreisenden Bemerkungen. Nur zwei Berliner Theologen, Kaftan und Wobbermin, ergriffen ausführlicher das Wort, schlugen in der Methode andere Wege ein und kamen auch inhaltlich zu stark abweichenden Resultaten.[1])

Diese rein objektive Darstellung der Debatte über das Wesen des Christentums, soweit sie sich um Harnacks Versuch bewegt, hat so deutlich ein Resultat ergeben, daß wir es kaum noch auszusprechen brauchen. Harnacks Methode wie seine Inhaltsbestimmung des Wesens des Christentums sind in gleichem Maße verfehlt gewesen. Dies noch einmal direkt zu erweisen, wäre unnütze und überflüssige Arbeit. Jeder Sachkundige verfügt über die nötigen Argumente oder kann sie der angezogenen Literatur mit leichter Mühe entnehmen. Dann aber ergibt sich, daß wir aus den Erörterungen über das Wesen des Christentums, wie sie Harnack angestellt hat, vor allen Dingen zu lernen haben, welcher Weg nicht zu der Erfassung des charakteristischen Inhalts des Christentums führt und wie dieser nicht zu definieren ist. Gerade das Gegenteil von dem trifft zu, was Wobbermin — übrigens in merkwürdigem Widerspruch zu seinen eigenen nachfolgenden Ausführungen — uns als Antwort auf die von ihm gestellte Frage nahe legt: „Was kann nach Adolf Harnacks herrlichen Vorlesungen über dies Thema noch gesagt werden, das nicht im voraus veraltet, weil überholt wäre?“ (l. c. S. 338). Wollen wir auch nicht dem erwarteten: „Nichts“ ein „Alles“ entgegensetzen, so müssen wir doch

[1]) Kaftan in der „Christlichen Welt“ 1902 Nr. 13 ff. Wobbermin in dem Sammelwerk: „Die Weiterbildung der Religion“ S. 338 ff. Über Tröltsch' Äußerungen zur Frage nach dem Wesen des Christentums ist die zutreffende Darstellung und Beurteilung in Beths Schrift über das Wesen des Christentums 1905 zu vergleichen. Die weitere recht zahlreiche Literatur für und wider das Harnackische Buch ist in der oben genannten Schrift von Rolffs zusammengestellt, aber einseitig beurteilt.

als solche, welche auf Grund genauer Erkenntnis der Erörterungen der letzten Jahre über das Wesen des Christentums ein sachliches, vor dem Forum der Geschichte bestehendes Urteil abgeben wollen, sagen: „das Meiste". Harnacks Leistung muß sowohl nach Seiten der wissenschaftlichen Methode, wie der inhaltlichen Bestimmung des Wesens des Christentums überholt werden, diese Aufgabe überantworten die vergangenen Jahre den kommenden. Und diese neuen Erörterungen werden um so fruchtbarer sein, je mehr sie sich von den durch Harnack aufgestellten Problemen und Schemata emanzipieren, und aus den positiven Aufstellungen, die in den sogenannten „Gegenschriften" enthalten sind, lernen. Selbstverständlich wird man bei dem Neubau der bei dem ersten Bau gemachten Fehler eingedenk bleiben und sie zu vermeiden suchen, und somit wird der Aufriß jenes zugleich eine — wenn auch mehr indirekte — Kritik dieses einschließen. Welcher Weg vielleicht eingeschlagen werden kann und welcher Inhalt sich von ihm aus für das Wesen des Christentums ergibt, sollen die folgenden positiven Ausführungen in der Kürze zu skizzieren suchen.

II a.

Das Christentum ist eine geschichtliche und eine lebendige Größe; es gehört der Gegenwart in gleichem Maße an, wie der Vergangenheit, es reicht nicht nur, wie alles, was einmal war, durch die Überlieferung auch noch in unsere Tage hinein, vielmehr gilt von ihm sonderlich, was Goethe allgemein sagt: „Die unbegreiflich hohen Werke sind herrlich wie am ersten Tag." Das Christentum ist aber darum eine lebendige Größe, weil es fort und fort wirkt, weil es stetig ein ihm entsprechendes Leben erzeugt, weil es Menschen zu seinen Anhängern zu machen und seine Herrschaft auf ihre Schulter zu legen vermag. Wie der Mensch tot ist — es kann das bei lebendigem Leibe geschehen —, wenn er auf keinen anderen mehr zu wirken, ihn nicht mehr in den Bannkreis seines Lebens zu ziehen vermag, so sind diejenigen geistigen Größen gestorben, die nicht mehr zu dem bestimmenden Inhalt lebendiger Menschenseelen zu werden vermögen, mag ihnen auch in den Stuben der Gelehrten noch so emsige Forschung zuteil werden. Das Christentum gehört

zu ihnen nicht, weil es in das Leben der Menschen lebendig wirksam eingreift. Will man wissen, was es um das Wesen des Christentums ist, was die Summe seiner charakteristischen und konstanten Merkmale ausmacht, so wird man an diesem Tatbestande, daß noch in der Gegenwart seine Wirkungen vorliegen, nicht vorübergehen dürfen, sondern ihn in erster Linie in Rechnung ziehen müssen. Handelt es sich etwa darum, das Wesen der menschlichen Seele festzustellen, so greift man doch auch nicht zunächst zu den Urkunden, die uns von dem Seelenleben vergangener Generationen melden, sondern man schaut in die eigene Seele und sieht sich um in den Seelen anderer Menschen. *Der Ausgangspunkt für die Wesensbestimmung des Christentums ist somit von der Beobachtung seiner gegenwärtigen Lebenswirkungen zu nehmen.* Sie aber wirklich zu erfassen vermag nur derjenige, welcher selbst in ihren Stromkreis eingeschlossen ist. Denn innerliches Verstehen einer Sache setzt Miterleben voraus. Den Schmerz versteht nur der, welcher selbst Leid trägt oder getragen hat; das Christentum in seinem Wurzelbestande bloßzulegen, vermag nur ein Christ. Der einzelne braucht selbstverständlich nicht alles zu besitzen, was die anderen haben und was das Wesen des Christentums ausmacht, er kann schwach sein und die anderen stark, er ein Anfänger gegenüber den Reifen, er muß nur so viel besitzen, um der anderen reicheren Besitz nachempfinden und erfassen zu können, und die Fähigkeit einer inneren Resonanz haben.[1]) *Auskunft über das Wesen des Christentums ist aus der Analyse der Lebenserfahrungen der Christen der Gegenwart zu gewinnen*, dies unser erster Satz über den Weg.

Die gegenwärtigen Lebenswirkungen des Christentums gehen nur aus von der Bezeugung und Überlieferung eines bestimmten vergangenen Geschichtsverlaufes. Niemand wird ein Christ, er höre denn von jenen Worten und Begebenheiten, die sich um den Beginn unserer Zeitrechnung in Palästina abspielten. Das Christentum wird nicht von unserer Zeit zum ersten Male geboren oder neu erfunden, es ist nicht in dem gleichen Sinne ein Produkt

[1]) Ausführlicher über das Verhältnis von individueller und genereller Erfahrung ist gehandelt in meinen „Studien zur systematischen Theologie" Heft 1 S. 19 ff.

unserer Tage wie etwa die naturwissenschaftliche Weltanschauung oder die Gedankenwelt Nietzsches, mögen auch diese schon Fäden mit der Vergangenheit verknüpfen. Das Christentum wird nur neu geboren in den Seelen der einzelnen Menschen. Sein Vorhandensein, sein Bestand ist dafür die Voraussetzung. Gerade die Lebendigkeit des Christentums weist zurück auf seinen Bestand in der Geschichte. Jeder Christ, er möge nun viel oder wenig von den Wirkungen des Christentums gespürt haben, hebt auf die Frage, woher sie ihm denn gekommen seien, die Hand auf und weist hin auf eine bestimmte Geschichte, die ihm überliefert wurde. So ist denn das Christentum auch eine geschichtliche Größe. Wer darum sein Wesen erfassen will, ist auf die Sammlung der charakteristischen Merkmale seiner Geschichte gewiesen. Innerhalb der Geschichte einer Größe sondert sich stets die ihres Ursprunges von dem späteren Verlauf ab und beansprucht eine erhöhte Bedeutung, denn die Geschichte einer geistigen Größe ist in den späteren Stadien nicht allein durch ihr Wesen bestimmt, andersartige Einflüsse und Zuflüsse dringen auf sie ein, so gut wie ein Strom sein gesamtes Wasser nicht allein der ersten Quelle verdankt, sondern von rechts und links Nebenflüsse eintreten, seine Wellen zwar stärkend, aber oft auch trübend. Die weitere Geschichte ist für die Wesensbestimmung nur soweit verwendbar, als sie die genuine Auswirkung der Ursprungsgeschichte ist. So eröffnet sich denn als zweiter Weg für die Wesensbestimmung des Christentums die Betrachtung seiner Geschichte, speziell seiner Ursprungsgeschichte.

Er tritt neben den ersten, welcher in der Analyse der gegenwärtigen Lebenswirkungen des Christentums bestand. Beide Wege sind aber nun nicht unabhängig voneinander beschreitbar, vielmehr mündet einer in den anderen, und man kann zum Ziele nur kommen, wenn man gleichzeitig auf beiden vorwärts schreitet. War es richtig, daß alle gegenwärtigen christlich-religiösen Erfahrungen nur durch die Verkündigung von der Geschichte des Christentums zustande kommen, so umschließen die Lebenserfahrungen gegenwärtiger Christen immer zugleich hartes historisches Gestein. Der Inhalt des Christentums als lebendiger Größe hängt ganz und gar von seinem Inhalt als geschichtlicher

Größe ab, andere geschichtliche Tatbestände würden auch ein anderes Leben erzeugen. Diese Wirkungen des Christentums in der Gegenwart gehen auf eine ganz bestimmte Geschichte zurück.

Aber auch das Umgekehrte ist der Fall. Die Feststellung der wesentlichen Momente in der Geschichte des Christentums ist abhängig von der Erfassung seiner gegenwärtigen Lebenswirkungen. Das ist nichts Absonderliches und Wunderbares oder „spezifisch Theologisches". Auf allen Gebieten gilt nämlich, daß die Erfassung geschichtlicher Tatbestände und ihre Wertung — letztere setzt bei der Wesensbestimmung unvermeidlich mit ein — bedingt ist durch bestimmte Voraussetzungen des Forschers, die in seiner Lebenserfahrung wurzeln. Der Ausdruck „historische Methode" besagt ja nicht etwa die Voraussetzungslosigkeit der historischen Forschung, sondern umschließt die Summe der auf dem Gebiet der historischen Forschung zulässigen Voraussetzungen. Und die Beeinflussung der historischen Untersuchungen, Abstufungen und Wertungen durch gegenwärtig herrschende Welt- und Lebensanschauungen wird um so stärker, je mehr es sich um geschichtliche Größen handelt, an denen wir noch ein direktes persönliches Interesse haben. Die Erfassung und Wertung etwa des Wesens der griechischen Kunst ist selbstverständlich nicht unabhängig von unserer gegenwärtigen Auffassung der Kunst und unserem ästhetischen Empfinden. Die Charakteristik und Beurteilung der Goethischen Lebensauffassung in ihren innersten Trieben fällt verschieden aus, je nach der persönlichen Resonanz, die sie in uns findet. So ist es denn naturgemäß, daß auch die Erfassung des Wesens des Christentums bedingt ist durch die Lebensanschauung dessen, der sie vornimmt. Nur ein theologisches Dornröschen, das die Wandlungen in der Auffassung der historischen Methode jenseits der theologischen Hecken und Zäune verschlafen hätte, könnte noch den Traum träumen, als sei es möglich, die Hauptadern und die Silberblicke im geschichtlichen Urgestein des Christentums ausschließlich auf „historischem" Wege rein „objektiv" bloßzulegen. Auch Harnack stimmt ja diesen Sätzen noch zu, wenn er zur historischen Methode auch die Verwendung der „Lebenserfahrung" versteht, die aus erlebter Geschichte gewonnen ist.

Freilich, wenn es nunmehr gilt, diese Lebenserfahrung näher

zu bestimmen, vermittels deren das geschichtliche Wesen des Christentums zu erfassen ist, dann scheidet sich unser Weg schroff und scharf von dem Harnacks. Er denkt an die allgemein menschliche natürliche Lebenserfahrung, wie sie jedem in gleicher Weise zugänglich ist, er meint die gesamte, überall gleichartige Geschichte als die Basis, wo die auch für die Erfassung des Christentums zureichende Erfahrung gewonnen wird. Wir dagegen denken an die spezifisch christliche, geistlich religiöse Erfahrung, wie sie allein aus dem Kontakt mit der besonderen Geschichte des Christentums erwächst. Und allein diese zweite Methode ist auch die wissenschaftlich korrekte. Wissenschaftliche Forderung ist nicht Voraussetzungslosigkeit der Forschung, sondern ausschließlicher Gebrauch der einem bestimmten Gebiet entsprechenden Voraussetzungen bei seiner Erforschung. Es gibt keinen schlimmeren und gefährlicheren Fehler in der wissenschaftlichen Forschung, als wenn die für einen besonderen Ausschnitt aus der Weltwirklichkeit zutreffenden Annahmen ohne jede Prüfung als selbstverständlich gültig auch auf alle anderen Gebiete übertragen werden. Der ganze Konflikt zwischen Natur- und Geisteswissenschaften beruht ja doch nur auf der unwissenschaftlichen Übertragung von Forschungsmethoden und Hypothesen, die im Bereiche der Natur ihr gutes Recht haben, auf das des Geistes und seine Vergewaltigung durch ihm inkongruente Lebenserfahrungen. Und nicht minder unwissenschaftlich und dilettantisch handelt derjenige Forscher, der mit seiner allgemeinen Lebenserfahrung an die Geschichte des Christentums mit der dogmatischen Voreingenommenheit herantritt, sie müsse auch für die Erfassung dieser zureichen. Die Religion, speziell das Christentum will ja gerade Lebenserfahrungen, das Innewerden einer Überwelt erschließen, wie man sie sonst nirgends macht. Das Christentum will uns ja in Tiefen hineinschauen lassen, von denen wir bisher keine Kenntnis hatten, und uns auf Höhen stellen, auf denen wir noch niemals wandelten. Das aber würde ja von vornherein unmöglich gemacht, wenn wir mit der Erfahrung derjenigen Höhen und Tiefen, die wir bisher ausmaßen, an das Christentum herantreten und sagen: „Höher und tiefer als das, was ich bisher kennen lernte, darfst du nicht sein“ und dann selbstbewußt mit unserer bisherigen Lebenserfahrung alle Spitzen des

Christentums knicken und alle seine Tiefen zuschütten wollten. Etwa das Wunder aus dem Christentum streichen, weil man sonst noch kein Wunder erlebt hat, ist gerade so vernünftig als die Zedern ihrer Kronen zu berauben, weil man bisher nur Kiefern kannte und jene doch nicht höher sein dürfen als diese. Nein, nur die Lebenserfahrung, die das Christentum selbst gegenwärtig wirkt, ist das zureichende Medium, um seines geschichtlichen Wesens habhaft zu werden. Wie Naturwissenschaftliches mit naturwissenschaftlichen Methoden und Organen erfaßt werden will, Künstlerisches mit künstlerischen, Sittliches mit sittlichen, so auch Christliches mit christlichen Maßstäben. Die von der Geschichte des Christentums in der Gegenwart gewirkte Lebenserfahrung ist allein zureichend, um das geschichtliche Wesen des Christentums zu erfassen.

Unsere Beschreibung des Weges, auf dem das Wesen des Christentums zu gewinnen ist, scheint auf einen Zirkel hinauszulaufen. Fragt man uns, wie erkenne ich das Wesen des Christentums als einer lebendigen Größe, so führen wir zurück zu seiner Geschichte, und erkundigt man sich, wie denn das Wesen des Christentums als einer geschichtlichen Größe gewonnen werden könne, dann deuten wir auf seine Lebenswirkungen in der Gegenwart hin. Nun, dieser Zirkel besteht auf allen Gebieten wissenschaftlicher Forschung und hindert er auf ihnen nicht an der Erkenntnis der Wahrheit, so wird er es hier auch nicht tun. Er kommt ja überhaupt nur zustande durch unser zerspaltendes diskursives Denken gegenüber dem, was in der Wirklichkeit zusammenliegt. Vergangenheit und Gegenwart, geschichtliches Sein und lebendige Erfahrung liegen ja überall ineinander und alle unsere Erkenntnisse erwachsen nur aus diesem doppelt gefurchten Boden. Oder steht es nicht so, daß wir bei der künstlerischen Würdigung eines Bildes anheben mit den von ihm ausgehenden ästhetischen Wirkungen und es in diesen erfassen und dann wiederum jene Wirkungen aus der künstlerischen Ausführung des Bildes selbst ableiten! Die sittlichen Betätigungen erschließen das sittliche Gesetz und dieses selbst wird wiederum nur in jenen Betätigungen erfaßt. Es ist somit nur die allgemein wissenschaftliche Methode, speziell auf das Christentum angewandt, wenn wir aus der vereinten

Analyse des Christentums als einer geschichtlichen und als einer lebendigen Größe sein Wesen zu erfassen suchen. Selbstverständlich sichert auch das Betreten dieses Weges nicht absolut vor der Verfehlung des rechten Zieles, vor allen Dingen nicht vor einigen unnützen Kreuz- und Querwegen. Aber eins dürfte gewiß sein, daß er zuverlässiger ist als „allgemeine Lebenserfahrung" und erst recht als „ein frischer Blick für das Lebendige" und „eine wahre Empfindung für das wirklich Große"!

II b.

Zu welchem Ziele, zu welcher inhaltlichen Wesensbestimmung des Christentums die charakterisierte Methode führt, in den Hauptstrichen zu skizzieren — jede Begründung im einzelnen muß natürlich hier unterbleiben — ist die noch zu lösende Aufgabe. Alle Überlieferung, die vom Christentum zeugt und christliches Leben weckt, hat einen doppelten Inhalt: entweder sie läßt Jesum Christum selbst reden und handeln oder sie spricht von und über Jesus. Christlich ist darum nur das, was in einer dieser beiden Beziehungen zu Christus steht. Alles andere, es mag noch so gut und schön, noch so sittlich und wahrhaftig sein, hat mit dem Christentum nichts zu tun und kann darum niemals einen Zug seines Wesens ausmachen. Diesen Gedanken Luthers und auch Schleiermachers, daß christlich nur ist, „was Christum treibet", wollen wir uns doch nicht wieder verdunkeln lassen! Jesus Christus kann nun aber einmal so getrieben werden, daß man ihn selbst in seinen Worten und Taten zur Erscheinung kommen läßt, oder daß man die Empfindungen und Eindrücke wiedergibt, die man selbst oder andere von dieser Erscheinung haben. Eins hängt mit dem anderen zusammen in der Geschichte wie in der Gegenwart. Wenn Jesus auf dem Berge geredet hatte, dann lösten sich die Zungen der Menschen zu einem Urteil: „Dieser predigt gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten." An seine Wunder schlossen sich fast immer Fragen und Bekenntnisse an, die seine Person betrafen. Sogar sein Sterben am Kreuz weckte ein Echo bei Juden und Heiden. Und das ist Jesu Wille gewesen. Keiner hat sich so dafür interessiert wie er, was die Menschen von ihm sagen, und niemand hat so darauf gefahndet wie er, die Menschen zu einer

Stellungnahme gegenüber seiner Person zu bewegen: Er provoziert das Bekenntnis des Petrus, indem er fragt, was die Leute und was seine Jünger von ihm sagen. Er fordert dazu auf, daß man ihm folge, er will erquicken. Infolgedessen bietet die Urgeschichte des Christentums in den neutestamentlichen Urkunden, bieten schon die drei ersten Evangelien fast ebensoviel über Jesus und seine Person, als von Jesus und seinen Worten und Taten. Die Schriften der Apostel sind fast ausschließlich Zeugnisse von den Erfahrungen und Eindrücken, welche die Gemeinde an Jesus gemacht hatte. Und niemals hat es eine Zeit in der Kirche gegeben, in der nicht die Wiedergabe des Lebens Jesu von dem Bekenntnis und dem Lied der Gemeinde begleitet war. Auch in der Gegenwart gibt es kein Herz, das durch den Einzug Jesu nicht so voll würde, daß nicht der Mund überginge zum Bekenntnis. Wie an bestimmten Stellen der Natur jedes Wort ein Echo weckt, so hat die Gestalt Jesu Christi überall, wo sie in der Geschichte sichtbar wurde, einen Widerhall hervorgerufen. Und zwar nach seinem eigenen Willen. Dann aber gehört wie zum Wort das Echo, so auch zu Christus der Widerhall im Bekenntnis der Gemeinde. Den Wesensinhalt des Christentums macht nicht nur der lehrende und handelnde, sondern auch der in das Bekenntnis der Gemeinde aufgenommene Christus aus. Jesu Leben in der Einheit seiner Worte und Taten, umschlossen von dem Erfahrungsbekenntnis seiner Gemeinde, macht das Wesen des Christentums aus. In das Wesen des Christentums, das Jesus gewollt und gewirkt hat, gehört er als der Mittelpunkt hinein.

Damit aber ist erst der ganze Umfang des Materials bestimmt, aus dem das Wesen des Christentums zu erheben ist, aber seine inhaltlichen charakteristischen Merkmale sind noch nicht genannt, die Umrisse sind gezeichnet, der Rahmen gespannt, aber das Bild und die Farben fehlen noch. Worin besteht denn die alles einzelne durchdringende und zusammenhaltende Eigenart von Jesu Taten und Worten, welches ist das Band, das ihre bunte Fülle zur Einheit zusammenschlingt? so lautet die eine Frage. Und die andere: Welches ist das Bekenntnis, in dem alle die vielen Erfahrungen und Erlebnisse der Christenheit und des gegenwärtigen

Christen am volltönendsten und umfassendsten zum Ausdruck kommen? Aus den Antworten auf die beiden Fragen wird sich die inhaltliche Charakteristik des Wesens des Christentums zusammensetzen.

Jesu Worte und Taten dienen alle einem einzigen Ziel, sie bilden eine teleologische Einheit. Jesus kannte nämlich nur ein Ziel, das Kommen und die Durchführung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* durch sein Leben zu vermitteln. Er wollte die Herrschaft Gottes — so ist bekanntlich *βασιλεία τοῦ θεοῦ* zu übersetzen — durchführen. Alles, was Jesus getan oder gesprochen hat, läßt sich als Mittel verstehen, um der Herrschaft Gottes den Weg zu bahnen. Lehrt er beten, so gibt er den Bitten den Inhalt, daß Gottes Herrscherwille geschehe und seine Herrschermacht sich durchsetze. Redet er in Gleichnissen, so hebt er meistens an: die Herrschaft Gottes verhält sich also . . ., Jesu Zorn richtet sich nur wider das, was Gottes Herrschaft hindert. Sieht Christus in die Zukunft, so interessiert sie ihn nur soweit, als sie mit der Zukunft des Reiches Gottes zusammenhängt. Auch Sittlichkeit und Kultur stehen im Blicke Jesu nur soweit, als zwischen ihnen und der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* Zusammenhänge walten. Die Herrschaft Gottes umfaßt aber nun nach der Anschauung schon des Alten Bundes zwei besonders charakteristische Züge und Gaben, nämlich die Sündenvergebung und das neue Leben. Denn es gibt keine ärgeren Gegensätze wider Gott, den Heiligen und Lebendigen, als Sünde und Tod und alles, was mit beiden zusammenhängt. Die Herrschaft Gottes kann sich nur da durchsetzen, wo die Throne von Sünde und Tod umgestoßen werden. Jesus stürzt darum beide, wider die Sünde und wider den Tod richtet sich sein Wort und seine Tat. „Mein Sohn, meine Tochter, deine Sünden sind dir vergeben", wie oft ist nicht dieses Wort über Jesu Lippen gekommen, und wie häufig hat er nicht die Krankheit, die Vorbotin des Todes, vertrieben, Tote auferweckt und sich selbst als die Auferstehung und das Leben bezeichnet! Und der Abschluß seines Lebens trägt keinen anderen Charakter und dient keinem anderen Ziel, als der Anfang und die Mitte. Das Kreuz richtet sich vornehmlich wider die Sünde, die Auferstehung wider den Tod. Kreuz und Auferstehung sind nur die Gipfelpunkte der Entwicklung des ganzen Lebens Jesu, sie zu isolieren oder zu leugnen hat man nur dann Anlaß, wenn man irgend welche aus

natürlicher Lebenserfahrung gewonnene Dogmen heranträgt oder wenn einem die „Luſt zu fabulieren“ ankommt — denn etwas anderes iſt z. B. die Unterſcheidung von Oſterbotſchaft und Oſterglaube nicht —. Die Apoſtel wenigſtens, ein Paulus, Petrus, Johannes, ſind der Anſchauung geweſen, daß Jeſu Leben in Kreuz und Auferſtehung kulminiere und daß von beiden ſonderlich die Durchſetzung der Herrſchaft Gottes in Vergebung der Sünden und neuem Leben hier zeitlich und dort ewiglich abhänge. Die Geſchichte gibt uns ſomit auf unſere erſte Frage, was denn das Charakteriſtiſche, die Weſensmerkmale der Worte und Taten Jeſu ausmache, die Antwort: Die Durchſetzung der Herrſchaft Gottes in ſeinem in Kreuz und Auferſtehung auslaufenden Leben zur Vergebung der Sünden und zu einem neuen Leben.

Auch das Bekenntniswort zu ermitteln, in dem alle Erlebniſſe und Erfahrungen der gläubigen Gemeinde aller Zeiten und Orte am volltönendſten und klarſten zum Ausdruck kommt, iſt nicht ſchwierig. Es liegt in dem kurzen Satze, deſſen Ausſprache einſt den Petrus ins Meer trieb, dem Auferſtandenen entgegen: „Es iſt der Herr“ (Joh. 21, 7). Auch für Paulus iſt Chriſtus ὁ κύριος, und Johannes ruft am Ende ſeiner Offenbarung κύριε (Apok. 22, 20). Aber iſt das nicht zu wenig? Gewiß, wenn die abgeſchliffene und abgegriffene Prägung unſeres Begriffes Herr in Betracht zu ziehen wäre. Der Inhalt dagegen, den das Neue Teſtament und die gläubige Erfahrung damit verbindet, iſt ein ungeheuer viel reicherer. Herr, κύριος, war im Alten Bunde Gott, und wenn im Neuen Bunde Chriſtus als Herr bezeichnet wird, ſo wird er dadurch in die Thronhöhe Gottes gerückt und ihm völlig ebenbürtig an die Seite geſtellt. Herr und Gott ſind Wechſelbegriffe, ja Herr enthält noch mehr, weil er zugleich andeutet, daß Chriſtus unſer Gott iſt um der Herrſchaft willen, die er über uns ausübt. Als Thomas unterworfen wurde, da bekannte er: „Mein Herr und mein Gott“. Und in dieſe Worte faſſen ſich auch noch alle Erfahrungen des gläubigen Chriſten der Gegenwart zuſammen. Der, welcher in meinem Leben das auf der Vergangenheit laſtende Dunkel zu lichten und meiner Zukunft neue Ziele und neue Kraft und mit beiden die Empfindung der Seligkeit zu geben vermag, der iſt mein

Herr. Er ſchaltet und waltet ja frei in dem innerſten Haushalt meiner Seele, er vermag meine Wurzeln aus der Erde, mögen ſie ſich noch ſo feſt in ſie geklammert haben, zu löſen und den Himmel mir zu erſchließen, mochte er bis dahin auch ehern geweſen ſein. Er unterwirft mich, indem er die Laſten von meinen Schultern nimmt und meine Füße auf ſeinen Dienſt richtet. Und das alles tut er durch ſeine geſchichtlichen Worte und Taten als der gegenwärtig waltende Herr, indem ſein allmächtiger Wille ſein Wort wirkſam erhält. Des Chriſten Bekenntnis bleibt ſtets Luthers Bekenntnis, daß der wahrhaftige vom Vater in Ewigkeit geborene Chriſtusgott ſein Herr iſt. Dann aber beſteht das Weſen des Chriſtentums darin: *Die ſündenvergebende, lebenſchenkende Herrſchaft Gottes in dem Leben Jeſu Chriſti ſo erfahren, daß er zum gegenwärtigen Herrn und Gott wird.* Oder noch kürzer: *Das Weſen des Chriſtentums iſt Chriſtus der Herr als geſchichtliche und lebendige Größe.*

II c.

Dies ſollte man aus allen Erörterungen über das Weſen des Chriſtentums lernen. *Es iſt das keine neue Weisheit und will auch keine ſolche ſein.* Entdeckte das zwanzigſte Jahrhundert erſtmalig das Weſen des Chriſtentums, dann käme das einer Neuſtiftung gleich. Denn wenn zweitauſend Jahre hindurch Kirche und Theologie und jene ungezählten Chriſtenſcharen, die ſich an den gekreuzigten und auferſtandenen Herrn als das Zentrum des Chriſtentums geklammert haben, ſämtlich in die Irre gingen, dann iſt die Entdeckung des wahren Weſens des Chriſtentums eine größere Tat, als ſeine einſtmalige bis dahin ſo erfolgloſe Setzung! Aber um dieſer Meinung ernſtlich zuzufallen, müßte die religiöſe Kraft und die wiſſenſchaftliche Begründung, die dem neuen Chriſtentum eignet, doch wenigſtens noch etwas ſtärker und haltbarer ſein, als ſie es in Wirklichkeit iſt, und die wiſſenſchaftliche Begründung und religiöſe Stärke des alten Evangeliums bedeutend ſchwächer ſein, als ſie es in Wahrheit iſt.

Müſſen wir alſo feſtſtellen, daß *das Weſen des Chriſtentums nicht erſt eine zu findende, ſondern eine ſchon gegebene Größe iſt*, dann ſcheint die Theologie und Kirche

ihm gegenüber überhaupt keine Aufgaben und Pflichten mehr zu haben. Das aber ist ein Irrtum. Klarheit und Sicherheit im ganzen und in den Grundzügen schließt offene Probleme und Fragen im einzelnen nicht aus, so wenig die Sicherheit unserer geographischen Karten im großen einzelne Lücken und Unsicherheiten unmöglich macht. Nur ein Beispiel sei genannt. Daß die Sündenvergebung sonderlich an dem Kreuze Jesu Christi haftet, ist gewiß, wie das aber näher vermittelt ist, schließt noch ernste, ungelöste Probleme in sich. Auch diejenige Theologie, die sich auf dem Wesen des Christentums als einer gegebenen Größe auferbaut, findet noch genug Arbeit und wie mir scheinen will lohnendere Arbeit als diejenige, welche aus einem selbstgeschaffenen Trümmerfeld so tiefsinnige Erkenntnisse wie etwa die, daß die menschliche Seele einen Wert hat, im Schweiße ihres Angesichts erarbeitet.

Aber die eigentlichen Aufgaben der gegenwärtigen Theologie liegen nach anderen Seiten und diese Erkenntnis ist nicht das unwichtigste Resultat, das sich aus den Erörterungen der letzten Jahre über das Wesen des Christentums lernen läßt. Die Theologie hat die Aufgabe, das Wesen des Christentums zu verknüpfen und auseinanderzusetzen mit dem Geistesleben unserer Tage, mit seinen theoretischen wie praktischen Problemen und Eigentümlichkeiten und hat ihm eine Form zu geben, die es in der Gegenwart besonders wirksam macht. Harnack meinte die Aufgabe sei in dem Bilde auszudrücken, Schale um Schale vom Christentum zu lösen, bis man auf seinen Kern träfe, eine wesentliche negative und nicht sehr anregende Forderung. Wir meinen dagegen — wenn wir das Bild zwar nicht allzu korrekt anders wenden dürfen —, daß es Pflicht sei, um den uns gegebenen Kern stetig neue wechselnde Schalen zu legen, die ihn so immer neuen Generationen anziehend und schmackhaft machen, eine positive und unendlich reizvolle Aufgabe. Und diese Schalen sind herauszuschneiden aus dem Geistesleben der jeweiligen Zeit. Das hat die frühere Theologie, sonderlich die altkirchliche getan, und warum sollten wir träger sein dürfen und weniger „modern" als sie? Wie die Kirche in Seelsorge, Predigt und Unterricht am wirksamsten ist, wenn sie mit großer Elastizität auf die besondere

Sprache, Nöte und Gefahren ihrer Zeit eingeht, so auch die Theologie. Wir brauchen nicht zu besorgen, daß dabei das ewige Wesen des Christentums gefährdet wird, wenn natürlich auch die Gefahr, daß der Sauerteig eines Teiles seiner Kraft beraubt wird, sobald er ins Mehl gemengt wird, größer ist, als wenn man ihn im Schranke verwahrt. Das ewige Wesen des Christentums ist gestimmt auf den zeitlosen Bedarf der Menschenseele, denn die Kinder des 20. Jahrhunderts verlangen genau so gut wie die des ersten nach Ruhe für ihr Herz und Zielen für ihren Willen. *Aber die Unruhe jeder Zeit trägt einen besonderen Charakter und die ewigen Ziele wollen mit den wechselnden zeitlichen verknüpft werden.* Auf dem Gebiet des theoretischen Geisteslebens ist es die Religionsgeschichte und der Entwicklungsgedanke, welche die besondere Unruhe unserer Zeit bei allen denen erzeugen, die im Wesen des Christentums absolute, beharrende Wahrheit sehen wollen. *Nur die Theologie erfüllt darum ihre Aufgabe, die das Wesen des Christentums mit der Religionsgeschichte und dem Entwicklungsgedanken — beides hängt ja zusammen — in ein zutreffendes Verhältnis setzt.* In der Praxis — es spiegelt sich das sonderlich in der Literatur wieder — ist Leben, ungehemmte Aktivität hin zu unermeßlichen Zielen das Ideal, um das aller Wünsche kreisen. Die einen haben zu wenig Leben, sie fühlen sich gehemmt an Händen und an Füßen, darum schreien sie nach Leben und nach „Sonnenglockenklang" hinein in ihre lange Nacht, und die anderen leben so intensiv, sie spannen ihre Nerven und Kräfte so rücksichtslos an, daß alles in ihnen nach Ruhe fiebert. *Nur eine Theologie*, nur eine Verkündigung des Evangeliums, *die in ihrem Zentrum am Begriff des Lebens orientiert ist* und deutlich und wirksam macht, wie das Wesen des Christentums den Tatenlosen Kraft und den Tätigen Ruhe bringt, paßt in unsere Tage.

Diese Fragen und Bemühungen werden die Debatte um das Wesen des Christentums in den letzten Jahren abzulösen haben. Und die Debatte über sie ist auch schon eröffnet und stetig mehren sich die Redner in ihr. D. *Seeberg* hat durch seine „Grundwahrheiten der christlichen Religion" zu ihr den Anlaß gegeben,

indem er einen Entwurf vorlegte, wie eine Theologie, die mit beiden Füßen auf dem alten Evangelium stehen will und der das Wesen des Christentums eine gegebene Größe ist, sich mit dem Geistesleben der Gegenwart zu verbinden und all die großen Probleme, wie das Verhältnis zur Religionsgeschichte, zum Entwicklungsgedanken, zum Lebensideal anzufassen vermag. Es war ein grobes Mißverständnis, wenn man dies Buch als ein Votum zu jener eingangs charakterisierten Debatte über das Wesen des Christentums auffaßte; damit hat es nichts zu tun. Es ist vielmehr der erste Ruf und Anstoß zu neuen Erörterungen [1]) in Theologie und Kirche nicht eigentlich um das Wesen des Christentums, sondern um die gottgeforderte Weise das ewige Evangelium unserer Zeit darzubieten.

Die Erörterungen über das Wesen des Christentums in den letzten Jahren sind doch nicht umsonst gewesen, wenn sie uns einmal unseren unaufgebbaren Besitz kennen lehrten: In dem lebendigen Christus die Herrschaft Gottes und die noch ungelöste Aufgabe die Türen hoch und die Tore weit zu machen für den Einzug Christi als des Herrn auch ins 20. Jahrhundert!

---

[1]) Nachdem die Debatte über Seebergs Grundwahrheiten zunächst eine wenig fruchtbare Form durch das Eingreifen von Cremer, Schäder, Lepsius gewonnen hatte, scheint sie sich nunmehr anregender und förderlicher gestalten zu wollen. Ein trefflicher Aufsatz von Girgensohn und eine gründliche Arbeit von Schian (beide in der Studierstube 1905 erschienen), die Seebergs Theologie sachlich auf ihre Positivität und Modernität hin untersuchen und ganz verschieden beurteilen, berechtigen zu dieser Hoffnung.

Jesu Auferstehung und der Mensch der Gegenwart.[1])

Eindruck und Genuß eines Bildes und sein volles Verständnis fallen nicht mit Notwendigkeit zusammen. Tiefe Wirkungen können von einem Gemälde auf unsere Seele ausgehen, ohne daß wir die dargestellte Szene in allen Einzelheiten erfaßten oder gar die Besonderheit der Farbengebung und Lichtverteilung ergründeten. Wir vermögen zu empfinden ohne voll zu verstehen; zu genießen, ohne ganz zu begreifen. Aber was im vorübergehenden Augenblick möglich ist, hält darum auf die Dauer noch nicht stand. Das Eindrucksvolle muß verstanden, das Genußreiche begriffen werden, wenn es bleiben soll. Was uns packt, wollen wir ganz verstehen, die Ursachen dessen, was unser Lebensgefühl erhöht, müssen wir ergründen. Der Trieb nach Erkenntnis läßt uns nicht unverstanden vor geheimnisvollen Eindrücken stehen bleiben. — Diese Beobachtung gilt auf allen Gebieten, auch auf dem der Religion. Und ist es richtig, daß religiöse Eindrücke besonders mächtig und packend sind, so wird gerade in der religiösen Sphäre der Trieb nach Erkenntnis dessen, was hier die Dinge im Innersten zusammenhält, besonders energisch sich geltend machen. Religiöses Erleben drängt zu religiösen Erkenntnissen. —

Durch unsere Tage geht ein Aufschwung religiösen Erlebens,

[1]) Vortrag gehalten 1905 in Gotha, Düsseldorf und Köln. Erschienen in der Zeitschrift „Die Wacht".

die Eindrucksfähigkeit für religiöse Anregungen ist im Wachsen begriffen, die Zeiten, wo man jeder Erschließung einer jenseitigen Welt kühl bis ans Herz gegenüberstand, gehen zur Rüste. Sonderlich bei der Begegnung mit der Gestalt Jesu von Nazareth pflegen die Menschen tiefer ergriffen zu werden und ihr Haupt ehrfurchtsvoll zu neigen. Diese religiösen Erlebnisse können nun zunächst unabhängig sein von genaueren und zutreffenderen Erkenntnissen, und sie sind es in der Tat gegenwärtig bei vielen. Aber das ist ein Augenblickszustand, der unmöglich zu dauern vermag; so gut wie die Blüte entweder abfällt und verwelkt oder zur Frucht wird, genau so gut ersterben religiöse Gefühle, Eindrücke, Stimmungen, Erlebnisse entweder, oder sie dringen zu religiösen Erkenntnissen und ihrer widerspruchslosen Einreihung in die gesamte Weltanschauung hin. Der Zustand, den einmal ein Philosoph als den seinigen beschrieb, und der heute nicht wenigen eignet: mit dem Herzen ein Christ und mit dem Kopf ein Heide, ist ein unnatürlicher und auf die Dauer unhaltbarer. Entweder unterdrückt der heidnische Kopf das christliche Herz oder dieses sendet ihm Blut auch zur Ausbildung einer christlichen Gedankenwelt.

Unser, der Theologen, lebhaftes Anliegen ist es nun, diejenigen Menschen, die etwas verspüren von der Gewalt Jesu Christi, auch zu seiner rechten Erkenntnis und mit ihr zum abschließenden Verständnis des Lebens und der Welt zu führen. Wir wollen keinen, der nichts von der Herrschermacht Jesu Christi erfährt, zu einem äußeren Herr-, Herrsagen verführen, wohl aber möchten wir die, in welche einige Funken christlichen Lebens gefallen sind, zum christlichen Licht geleiten in der Gewißheit, daß dann dieses Licht auch jenes Leben ungeheuer steigern und stärken wird. Dem aber stellt sich ein Hindernis in den Weg, es sind moderne Menschen, Kinder des zwanzigsten Jahrhunderts mit ganz bestimmten Erkenntnissen und einer fest umrissenen Weltanschauung, denen christliche Wahrheiten dargeboten werden sollen. Und die Menschen hängen an ihrer Weltanschauung und behaupten, daß viele ihrer Erkenntnisse in unauflöslichem Widerspruch mit dem Christentum stünden. Sollen und können wir über dies Hindernis leicht hinweggleiten? Nimmermehr. Auch wir sind ja Kinder des zwanzigsten Jahrhunderts, auch wir sind — ich scheue vor dem Ausdruck nicht zu-

rück — moderne Menschen, die sich nicht nur alle äußeren Errungenschaften der neueren Zeit zunutze machen, die lieber in der Eisenbahn, als in der Postkutsche fahren, nein auch wir lassen uns gern von dem Geistesleben der Gegenwart umbranden und umrauschen. Zu dieser Stellungnahme fühlen wir sogar eine höhere Nötigung. Kraft des Glaubens an einen allwaltenden Gott, der der Herr aller Geschichte ist bis zur Gegenwart, und der jeden Menschen einer bestimmten Generation zuweist, sehen wir uns in und an unsere Zeit verwiesen mit der Aufgabe, ihr zu dienen, mit allen Atemzügen in ihr zu leben und Gottes Fußspuren in ihr zu entdecken. Dann aber stehen wir vor der Aufgabe, christliche Erkenntnis und moderne Erkenntnis auseinanderzusetzen und auszugleichen. Wie das etwa geschehen kann, soll in bezug auf einen Hauptausschnitt aus der christlichen Erkenntnis, die Auferstehung Jesu Christi in den folgenden Ausführungen dargelegt werden. Ein Doppeltes ist dazu nötig. Wir müssen 1. die christliche Erkenntnis von der Auferstehung Jesu Christi darlegen — das kann kürzer geschehen — und 2. diese Erkenntnis mit entsprechenden Erkenntnissen des Menschen der Gegenwart in Beziehung setzen und zwar so, daß wir erst a) die ihr freundlichen, dann b) die ihr feindlichen modernen Erkenntnisse besprechen.

I.

Es ist die Eigentümlichkeit der hauptsächlichsten christlichen Erkenntnisse, daß sie bestimmten Tatsachen vergangener Geschichte eine ewige, für das religiöse Leben der Menschheit, wie des einzelnen Menschen, unvergängliche Bedeutung beilegen. Die christlichen Erkenntnisse umfassen Ideen und Geschichtstatsachen zur Einheit verschlungen. Unter ihnen nimmt die Auferstehung Christi eine der vornehmsten Stellen ein, wenigstens nach den Urkunden der ersten Christenheit, sowohl den Evangelien wie den Briefen, und dem einmütigen Zeugnis der Christenheit durch die Jahrhunderte. Aus diesen Quellen wollen wir die Hauptaussagen über die Auferstehung — mit Verzicht auf alle Details — entnehmen, ohne unsererseits zunächst zustimmend oder ablehnend Stellung zu nehmen. Die Auferstehung Jesu Christi soll eine geschichtliche Tatsache sein, deren Wesen darin besteht, daß der am Kreuz getötete und dann

begrabene Jesus von Nazareth in kürzester Frist — das ist der Sinn der Zeitbestimmung am dritten Tage oder nach drei Tagen — ins Leben zurückkehrte, indem sein getöter Leib aus dem Felsengrabe erstand und Christus wieder eine wahrnehmbare, wirkungsfähige, lebendige Persönlichkeit wurde. Wie sich der Vorgang der Auferstehung selbst vollzog, darüber macht die christliche Überlieferung und Erkenntnis keine Aussagen; es werden nur einige sie begleitende und ihr folgende Zeichen genannt. Unter diesen heben sich zwei als die bedeutsamsten hervor, die Leerheit des Grabes und die Erscheinung des Auferstandenen vor seiner Gemeinde. An diesen beiden Tatbeständen haftete der Osterglaube der Urgemeinde in dem Maße, daß alle Nebenumstände dahinter zurücktraten. Paulus rechnet zum Inhalt der festen, schon ihm überlieferten Bekenntnisformel, „daß Christus begraben wurde und daß er auferstand am dritten Tage nach der Schrift und daß er gesehen wurde ...“ (1. Kor. 15, 4 und 5a). Weder über die Zahl noch über den Ort der Erscheinungen des Auferstandenen finden wir in den verschiedenen Berichten eindeutige, in ein festes Schema geordnete Angaben. Ebenso fehlt es an festgeprägten Merkmalen für die Leiblichkeit des Auferstandenen. Die eine Reihe der Berichte betont die enge Verwandtschaft, die zweite ihren Unterschied von der früheren Leiblichkeit. Verstehen wir die neutestamentlichen Berichterstatter richtig, so schreiben sie Jesus die Gewalt zu, seiner Leiblichkeit verschiedene, der jeweiligen Situation angepaßte Formen zu verleihen, so etwa wie wir unserem Gesicht je nach dem verschiedenen Anlaß oft voneinander stark abweichende Mienen aufprägen. Der Inhalt der christlichen Erkenntnis, soweit es sich um die Auferstehung Jesu als geschichtliche Tatsache handelt, besteht darin, daß der begrabene Christus in kürzester Frist wieder zu vollem leiblichen Leben erstand, was sich den Jüngern durch die Leerheit des Grabes und die Erscheinungen des Auferstandenen bezeugte.

Dieser geschichtlichen Tatsache kommt nach christlicher Anschauung eine bestimmte ewige, übergeschichtliche Bedeutung zu und zwar sowohl für Christus selbst als für die Gemeinde. Nach der einen Richtung hin erscheint die Auferstehung als Finale, nach der anderen als Ouvertüre. Sie wird als das letzte notwendige Entwicklungsstadium und der Schlußakt der dramatischen Geschichte Jesu an-

gesehen, als das sie vollendende und darum für das Ganze unumgänglich notwendige Schlußglied. Jesu ganzes Werk hatte die eine Tendenz, das Reich Gottes zu bringen oder die Herrschaft Gottes durchzusetzen, und das umfaßte — schon nach altteſtamentlicher Auffassung — ein Doppeltes, nämlich die Beseitigung des Gottwidrigen und die Schaffung des Gottwohlgefälligen, oder die Gabe der Sündenvergebung und des neuen Lebens. Dem mußte auch der Abschluß seines Lebens dienen, mindestens durfte er ihm nicht widersprechen. Sein Tod am Kreuz bewies aber so, wie er zunächst vorlag, das Scheitern seines Werkes, nicht er war Herr über die Sünde geworden, sondern die Sünde über ihn, nicht er hatte das Leben gebracht, sondern der Tod hatte ihn verschlungen, und damit war zugleich der Beweis geliefert, daß Gott wider Ihn war. So wenigstens empfanden die Jünger am Kreuz und zwei gaben dieser dumpfen Resignationsstimmung aller den Ausdruck: „Wir aber hatten die Hoffnung, daß er Israel erlösen sollte.“ Hier brachte erst die Auferstehung die große Wendung. Mit ihr bekennt sich Gott zu Jesus, und er bewies, daß er doch der Herr über Sünde und Tod war. Auch der Tod gewann im Lichte der Auferstehung ein anderes Gesicht, jetzt reihte auch er sich seinem Erlösungswerke ein. Für die Jünger war das Leben Jesu ohne die Auferstehung nicht nur ein Torso, sondern eine wertlose Ruine; jene erst beglaubigte als Siegel Gottes die Rechtmäßigkeit und den Erfolg seines ganzen Werkes. Die Auferstehung machte es Jesu auch erst möglich, dauernd mit seinen Jüngern verbunden zu bleiben — „Siehe ich bin bei euch alle Tage“, spricht erst der Auferstandene — und Gegenstand ihres Glaubens und ihrer Religion zu werden.

Mit der letzten Aussage ist schon der Übergang zu der Erkenntnis der Bedeutung gemacht, welche die Auferstehung Jesu für die christliche Gemeinde hat. Historisch angesehen hängt die Entstehung der christlichen Gemeinde an dem Auferstehungsglauben der Jünger. Wäre Christus ihnen nicht als der Lebendige erschienen, so hätten sie im stillen Kahn wohl noch manchmal von ihm gesprochen, aber sie hätten nicht von ihm gepredigt, eine Weltmission begonnen und eine Gemeinde gegründet. Und wie die Entstehung der christlichen Gemeinde als Ganzes auf der Auferstehung Jesu beruhte, so leiteten auch die einzelnen Christen den Hauptinhalt ihres Christen-

standes aus der direkten Beziehung zur Auferstehung ab. Keiner hat das drastischer ausgedrückt als der Apostel Paulus: „Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden“ 1. Kor. 15, 17. Wie das gemeint ist, wird aus der vorhin angezogenen Gedankenreihe klar. Christi Auferstehung legitimiert ihn ja erst als den Erlöser, der Recht und Macht zur Beseitigung der Sünden hat. Fällt seine Auferstehung dahin, so auch sein Erlösungscharakter und der Glaube, der von ihm die Erlösung erwartet, ist unbegründet und nichtig. Enger noch als die Sündenvergebung knüpft sich das neue Leben des Christen an den Auferstandenen. Dies neue Leben ist nämlich ein Leben in Christus, von dem der Mensch Anregungen und Kräfte empfängt, die ihn Christus ähnlich machen. Dies Leben umfaßt schon hier Leib und Seele und umschließt erst recht beides bei seinem Übergang in das ewige Leben. Christus aber kann nur als der nach Leib und Seele lebendige, der Urheber und der Bürge, wie das Vorbild des erneuerten geistleiblichen Lebens seiner Gemeinde sein. Daraus erhellt, warum der Gemeinde ein geistiges Fortleben nicht genügte, sondern nur seine leibliche Auferstehung. Das hing mit ihrer Auffassung des menschlichen Wesens zusammen. Für das Urchristentum bestand der lebendige Vollmensch aus Seele und Leib; Wirksamkeit und Individualität hafteten an dem Mitbesitz des Leibes. Ohne den Leib führte man nur eine wirkungslose Schattenexistenz. An einer solchen aber hatten die Christen weder für ihren Herrn noch für sich irgend ein Interesse. Darum hielten sie an seiner leibhaftigen Auferstehung fest, die ihnen ein Beweis seiner Wirkungsfähigkeit, seiner Individualität und seiner Lebendigkeit war. So faßt sich denn die Bedeutung der Auferstehung nach ur- und gemeinchristlichen Anschauungen in die abschließenden Sätze zusammen: Die Auferstehung beweist, daß die gesamte, Gottes Herrschaft begründende Wirksamkeit Jesu von Gott gewollt und zu ihrem Ziel gekommen ist. Auf dem Glauben an sie ruht geschichtlich die Gründung einer christlichen Gemeinde. Die Sündenvergebung wie das neue geistleibliche Leben, sonderlich als ewiges Leben, hängt von der leibhaftigen Auferstehung Jesu ab, da nur eine solche den aus Leib und Seele bestehenden Menschen wieder zu voller, wirksamer und individueller Lebendigkeit zu führen

vermag. — Daß in diesen Sätzen wirklich die ur- und allgemeinchristliche Erkenntnis von der Auferstehung Jesu Christi wiedergegeben ist, wird kein der Quellen Kundiger bestreiten. Hier und da haben ja Theologen etwas anderes aus dem Neuen Testament herauslesen wollen. Aber das waren apologetische Kunststücke, um das Neue Testament „modern" erscheinen zu lassen, die jeden Menschen mit Wahrheits- und Wirklichkeitssinn peinlich berühren. Ein Mann wie David Strauß hat darum mit Recht über die so verfahrenden Theologen seinen beißenden Spott ausgegossen und anerkannt, das Neue Testament nehme wirklich die leibliche Auferstehung Jesu an. — Ob wir das gleiche noch als moderne Menschen zu tun vermögen, steht jetzt zur Diskussion. Um den Stoff nicht zu sehr anschwellen zu lassen, stellen wir die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi für ihn hinter diejenige für seine Gemeinde, besonders für uns, zurück.

II a.

Wenn man von dem Menschen der Gegenwart redet, so erwartet jeder zunächst seine genauere Beschreibung. Sie in voller Ausdehnung zu versuchen, ist hier kein Anlaß, nur diejenigen freundlichen und feindlichen Züge an ihm, die sich zur Erkenntnis der Auferstehung Christi in Beziehung setzen lassen, sind heranzuziehen. Im Menschen der Gegenwart verknüpft sich das Allgemein- oder — wie ich lieber sagen möchte — das Zeitlosmenschliche mit besonderen, aus dem Geistesleben unserer Tage erwachsenden charakteristischen Linien. Das Moderne ist immer nur die Zugabe zum zeitlosen menschlichen Leben, das sich wie der Mantel um den Körper legt. Wie die Mode — im engsten Verstande dieses Wortes — doch nur den Wechsel der äußeren Gewandung bestimmt, aber an den sich stetig gleich bleibenden Formen des menschlichen Leibes nichts ändert, so beziehen sich auch die Wandlungen im menschlichen Geistesleben nicht auf dessen letzte und tiefste Gründe. Wer die Geschichte kennt und tiefer zu blicken weiß, der wird gern bestätigen, daß auf die Hauptsachen gesehen, die Menschen aller Zeiten sich unendlich ähnlich sehen, daß sich in den letzten praktischen und theoretischen Problemen des menschlichen Daseins eine ganz geringe Anzahl von Gedanken und Lösungen stetig wiederholt und variiert. Zu leiden und zu klagen wußten die Menschen vor Jahrtausenden

ſo gut wie wir, ein heißer, nie voll befriedigter Durſt nach Glück, eine ſtille Sehnſucht nach Ruhe eignet uns wie ihnen. Auf die Frage nach dem Urſprung der Welt iſt ſtets nur die moniſtiſche oder dualiſtiſche Antwort, ihre Ableitung aus dem Geiſt oder dem Stoff oder aus beiden, gegeben worden; auf die Frage nach dem Sinn, warum wir leben, iſt immer wieder geantwortet worden, um des Genuſſes oder um der Tugend, um der Brüder oder um Gottes willen. Wollen wir den Menſchen der Gegenwart verſtehen, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß das zeitloſe menſchliche Weſen auch in ihm ſteckt, ja daß es auch ſeinen Kern ausmacht und in erſter Linie berückſichtigt werden will; denn was allen Zeiten eignet, bleibt ſtetig modern.

Religion iſt die Erſchließung einer Überwelt zu unſerem Beſten. Für die Religion kann der Menſch nur unter der Bedingung Verſtändnis haben, daß er mit der ihn umgebenden Welt nicht voll zufrieden iſt, denn man ſehnt ſich nicht nach einem Zweiten, ja man verſteht es nicht einmal, wenn einen das Erſte ganz erfüllt. Eine Unzufriedenheit mit der Welt in ihrem vorliegenden Beſtande gehört nun aber tatſächlich zu dem charakteriſtiſchen Weſen der Menſchen aller Zeiten. Und zwar haftet dieſe Unbefriedigung an einem Doppelten, einmal daran, daß dem Menſchen nicht alles zuteil wird, was er wünſcht, ſondern vielfach das Gegenteil, und dann daran, daß er nicht alles tut, wozu er ſich verpflichtet fühlt, ſondern ſo oft deſſen Widerſpiel. Unter allen Gütern begehrt der Menſch aber am ſtärkſten das Leben, darum haften ſeine Unluſtgefühle am kräftigſten an allen Lebenshemmungen, am meiſten an der vollendeten Lebenshemmung, dem Tode. Jeder Menſch fühlt ſich zu irgend etwas verpflichtet — dieſes Etwas kann einen ungeheuer verſchiedenen Inhalt gewinnen — und ebenſo beobachtet jeder, daß er dieſen Verpflichtungen nicht nachkommt, und das erregt wiederum Unluſt in ihm. Nennen wir einmal die Nichtbefolgung deſſen, was man ſoll, die Sünde, ſo können wir ſagen, die beiden Tatbeſtände, die zu allen Zeiten den Menſchen Unluſt und Unbefriedigung erzeugen, ſind die Lebenshemmungen, ſonderlich der Tod und die Sünde. Das iſt zeitlos menſchliche Art. Iſt ſie im modernen Menſchen geſchwächt oder geſtärkt? — das iſt nunmehr die weitere Frage. Es gab eine Generation — ſie iſt noch nicht lange dahin-

gegangen, — die da meinte, der ungeheure Aufschwung der äußeren Kultur und Technik der modernen Zeit müsse auch dem inneren Lust- und Glücksgefühl der Menschheit einen gewaltigen Zuwachs bringen. Unsere Generation hat diese Täuschung schon erkannt und beobachtet, daß Wachstum auf dem einen Gebiet nicht auch Überfluß auf dem anderen nach sich zieht. Die Summe der Lustempfindungen ist auch im modernen Menschen nicht gewachsen, denn die beiden uralten Erreger der Unlust sind auch ihm geblieben. Der Tod bleibt auch uns nicht erspart, er kann vielleicht durch die wunderbar fortgeschrittene ärztliche Kunst hinausgeschoben werden — man denke nur an Leo XIII. verlängertes Sterben, — aber daß dies einen Zuwachs an Lust und innerem Glück bedeute, wer möchte das behaupten! Und ebensowenig hat die Steigerung unserer äußeren Beweglichkeit eine Steigerung unserer inneren Fähigkeiten, dem nachzukommen, was wir sollen, im Gefolge gehabt. Ja, wenn ich mich in der Diagnose unserer Tage nicht sehr täusche, dann empfindet man gegenwärtig die Unlust, den Widerspruch zwischen Lebenwollen und Sterbenmüssen, zwischen Sollen und Nichtkönnen ganz besonders stark und offen, viel stärker als in der Epoche Goethes und Schillers. Goethe hatte bekanntlich eine starke Scheu, das Faktum des Todes mit seiner ganzen Realistik in seiner Dichtung und in seinem Leben zu berühren; als sein Sohn gestorben war, gebrauchte er diesen Ausdruck niemals, sondern redete nur von seinem Fortgang. Die Moderne steht darin anders, sie faßt den Tod fest ins Auge und übertüncht seine Schrecken nicht. Gerhard Hauptmann macht das Sterben eines Kindes — im „Hannele“ — zu dem Gegenstand eines ganzen Stückes und Max Klinger bietet uns eine Fülle von Radierungen, die den Tod in allen Gestalten zum Gegenstand haben. Ebensowenig ist Schillers fröhlicher Glaube, daß ideales Pathos und sittlicher Appell die Menschen über ihre Gebundenheit hinwegheben könne, noch der moderne. Nur die Ibsens Stücke durchziehende Auffassung von der Unabwendbarkeit des meist schon angeerbten Unheils und Bösen, Zolas Schilderungen der unvermeidbaren Sünde in allen Details, Tolstois Beurteilung der menschlichen Zustände seien zum Beweise dessen angeführt. Aber auch für die Erkenntnis, daß die Sünde das Nichtseinsollende ist und im Menschen furchtbare Unlust und Gewissensschauer auslöst,

fehlt es in der modernen Welt nicht an Belegen. Bleiben wir wieder auf dem Gebiete der Kunst, die stets die Repräsentantin des spezifisch Modernen ist, so bieten zwei gerade im Augenblick vielgenannte Dichter, der Russe Maxim Gorki und der Engländer Oskar Wilde reichliche Belege dafür. Wir können daher konstatieren, daß die wirklich moderne Weltanschauung die zeitlosen Erkenntnisse des Menschen von der an Tod und Sünde haftenden Gewalt und Unlust bedeutsam steigert. Das aber ist für unser Thema von großer Bedeutung. Wie erinnerlich, begründete sich Jesu ganzes Werk, und erst recht die Bedeutung seiner Auferstehung auf dem Vorhandensein von Sünde und Tod, als zweier Größen, die entfernt werden sollen. Mit der modernen Empfindung von Sünde und Tod als zweier wirklicher aber nichtseinsollender Tatbestände ist eine positive Beziehung, eine Vorbedingung für den Glauben an Jesu Auferstehung gegeben.

Ähnlich steht es mit dem Gedanken einer Erlösung und zwar mit dem einer Erlösung durch eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit. Zu dem zeitlosen Wesen des Menschen gehört der Idealtrieb, d. h. die Neigung, sich idealere, vollkommenere Zustände vorzustellen, als die vorhandenen und ihnen entgegen zu streben. Niemals ist die Menschheit mit dieser Erde zufrieden gewesen, sondern immer hat sie einen Himmel darüber gewölbt, neben ihr graues Zeitalter ein goldenes in der Vergangenheit oder Zukunft gestellt. Diese Hoffnungen sind im Wechsel der Generationen bald lebhafter, bald matter gewesen. Fühle ich den Puls unserer Zeit recht, so schlägt er besonders lebhaft in seinen führenden modernen Kreisen einer besseren Zukunft entgegen. Freilich zum Teil noch in der sehr merkwürdigen Form, daß man ein helles Licht aufstrahlen läßt, um es zuletzt dann doch wieder in Finsternis zu begraben. Man kann das — um bei den schon gebrauchten Beispielen stehen zu bleiben — an der Gestalt des Pilgers in Gorkis Nachtasyl und an der Johannes des Täufers in Wildes Salome studieren. In einer „Liederlese moderner Sehnsucht", zu der nur lebende Dichter beigesteuert haben, hält sich die Hoffnung, die dann doch wieder in Verzweiflung endet, und die Hoffnung, die zur Gewißheit einer Erlösung wird, die Wage. Die Hoffnung besserer Zeiten bietet auch den letzten idealen Hintergrund zweier moderner

Bewegungen, nämlich des Sozialismus mit seinem Zukunftsstaat und des Nietzscheanismus mit seinen Menschen der Zukunft. Daß zwischen diesen Erlösungshoffnungen und den christlichen breite Risse bei näherem Zusehen klaffen, ist gewiß; die Vergleichbarkeit beschränkt sich auf ihr Vorhandensein hier und dort. Aber in die modernen Erlösungshoffnungen mischen sich mit zunehmender Stärke zwei Elemente, die eine gewisse positive Bewegung zur christlichen hin erkennen lassen, nämlich die Anknüpfung an andere Persönlichkeiten und nicht an die eigene, und zwar an Persönlichkeiten der Geschichte. Der Gedanke, daß die Massen allein oder in erster Linie die Menschheit auf eine höhere Lebensstufe bringen, schwindet dahin und wird durch den anderen ersetzt, daß von den großen Männern, den Helden in der Geschichte, die erlösende Kraft ausgeht. Man hält das für möglich, weil man zunehmend in der Menschheit trotz alles Individualismus eine große soziale Einheit sieht, innerhalb deren das, was der eine tut, allen zugute kommen kann. In welchem Maße der Gedanke von der Bedeutung geschichtlicher Persönlichkeiten unsere Tage beherrscht, bedarf keines Beweises. Damit ist aber wiederum ein großer Umschwung gegenüber dem 18. Jahrhundert geschehen, das nach dieser Seite hin Lessing besonders verkörperte. Damals — auch noch im Beginn des 19. Jahrhunderts im Hegelianismus — erwartete man erlösende Kraft von allgemeinen geschichtslosen Vernunftideen, die, wie Strauß es einmal ausdrückte, es nicht lieben, ihre Fülle in eine einzige geschichtliche Persönlichkeit auszuschütten; jetzt dagegen leitet man sie von einzelnen individuellen geschichtlichen Persönlichkeiten ab. Daß in diesen modernen Erkenntnissen eine positive vorbereitende Wendung zum Christentum liegt, zu der Wertung der geschichtlichen Persönlichkeit des Erlösers und der erlösenden Kraft seiner Lebenstatsachen für die Menschheit, ist nicht zu verkennen. Die Verstärkung des Erlösungsbedarfes, wie seine Anknüpfung an geschichtlich individuelle Persönlichkeiten in der Moderne bezeichnet eine zweite positive Linie hin zur christlichen Erkenntnis von der erlösenden Kraft Jesu Christi.

Aber mit diesen Tatbeständen haben wir immer erst ein gewisses günstiges Vorurteil für die Erkenntnis erweckt, daß die geschichtliche Persönlichkeit Jesu die Erlösung von Sünde und Tod bewirkt, nicht aber für die besondere Tatsache seiner Auferstehung. Um

sie zu erreichen, lassen Sie uns einmal an dieser Stelle das Zugeständnis machen, Christus lebe fort und unsere Erlösung bestände darin, daß wir ein gleiches Leben gewännen wie er, ein Zugeständnis, über dessen Möglichkeit später zu sprechen sein wird. Hier lassen Sie uns fragen, für welche Form des Fortlebens der Mensch der Gegenwart nach seiner ganzen geistigen Konstitution das meiste Verständnis hat. Charakteristisch für unsere Lebensanschauung ist die hohe Wertung der Individualität, dessen, was uns an Anlagen, Schicksalen und Resultaten ausschließlich im Leben im Unterschied von anderen eignet. Denken wir an ein Fortleben, so beziehen wir dies sonderlich auf unsere Individualität, hoffen wir auf eine Erlösung, so darf sie unsere Individualität nicht ausschließen. Aber nicht nur ein individuelles, sondern ein zugleich auch wirksames Fortleben entspricht unserer Weltanschauung. Kein Einwand gegen die Vorstellung vom Jenseits und dem Paradiese kommt dem modernen Menschen so häufig und so von Herzen, als der, daß die Ruhe dort furchtbar langweilig sein müsse und auch das Singen allein das Aktivitätsbedürfnis nicht genügend befriedigen würde. Zum Leben und also auch zum Fortleben gehört für den Menschen der Gegenwart Aktivität in dem doppelten Sinn, daß wir stetig ausgeben und aufnehmen. Allein für ein individuelles wirksames Fortleben besitzt der Mensch der Gegenwart die nötige Resonanz. Und nun erinnern wir uns, daß gerade die christliche Erkenntnis durch die Annahme von der Auferstehung Jesu ihm wie seinen Gliedern ein wirksames individuelles Fortleben zueignen wollte. Aber für die christliche Urgemeinde verband sich die Vorstellung von Individualität und Aktivität mit der des Leibes. Sie konnte sich jenes beides nicht ohne diesen vorstellen. Wie stellt sich der moderne Mensch zu diesem Gedanken, daß Aktivität und Individualität mit an der Leiblichkeit haften? Das wird von seiner Anschauung über das Wesen des Menschen abhängen. Ein dreifach verschiedener Standpunkt ist im gesamten Geistesleben der Menschheit eingenommen. Entweder besteht der Mensch aus Leib und Seele, beides ist für sein Wesen gleich notwendig und gleich wertvoll, oder der Mensch ist nur Leib und auch die sogenannten seelischen Funktionen sind auch nur materielle höherer Art, oder drittens, der Mensch ist seinem eigenen Wesen und Wert nach

nur Geist, der Leib etwas Überflüssiges, ein Kerker der Seele, der abgeworfen werden muß. Von diesen Gedanken ist der dritte für den modernen Menschen der unfaßbarste und unmodernste. Moderne Psychologie und Anthropologie lehren jeden die enge, unauflösliche Verklammerung von Leib und Seele und stellen fest, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht. Näher liegt uns darum die zweite Ansicht, daß der Mensch nur Leib sei, die materialistische; aber ihre genauere, hier nicht durchzuführende Untersuchung erweist ihre wissenschaftliche Unhaltbarkeit. Dann aber bleibt für uns nur die erste Ansicht übrig, die Eigentümlichkeit des menschlichen Wesens besteht in der untrennbaren Einheit von Leib und Seele. Und dieser wissenschaftlichen Einsicht entspricht auch die praktische Ansicht, die sich einer immer höheren Wertung des Leibes zuwendet. Dann aber gibt es für die modernen Menschen — zu denen allerdings die meisten „modern" sein wollenden Theologen nicht zu rechnen sind — keinen unvorstellbareren, ja unsinnigeren Gedanken als den eines Fortlebens der menschlichen Seele, als den einer Unsterblichkeit des Geistes ohne Leiblichkeit. Diese Vorstellungen konnte man bei dem Stande der Wissenschaft in der ausgehenden Antike, zur Zeit des Neuplatonismus, auch noch in den Tagen Kants und Moses Mendelssohns haben, heute aber nicht mehr. Für uns haftet Individualität und Aktivität des Menschen an seiner geistleiblichen Art, und soll er überhaupt fortleben, so kann es nur in dieser Form geschehen. Auf Christus angewandt ergibt sich: soll er als wirksamer Erlöser mit dem Ertrag seines individuellen Lebens fortexistieren, so kann es nur in einer leiblichen Form geschehen, wie sie durch die Auferstehung ermöglicht wird.

Mit diesen Ausführungen sind die positiven Anknüpfungspunkte, wie sie sich aus der zeitlosen und spezifisch modernen Art des Menschen der Gegenwart gegenüber der christlichen Erkenntnis von der Auferstehung Jesu ergeben, erschöpft. Wir fassen ihren Ertrag noch einmal in die folgenden Sätze zusammen: Die Vorbedingungen für das Verständnis des Werkes Jesu und sonderlich seiner Auferstehung liegen in der Anerkennung von Sünde und Tod, wie sie der zeitlosen Art des Menschen entspricht und von der modernen Erkenntnis verstärkt ist. Der stetig vorhandene Erlösungsbedarf ist in der Gegenwart nicht abgeschwächt, sondern ver-

stärkt und bietet durch seine Wertung der erlösenden Kraft geschichtlicher Persönlichkeiten eine Anknüpfung für die Erkenntnis der Person Christi und der Haupttatsachen seines Lebens. Der Individualitäts- und Aktivitätssinn unserer Tage hat nur für ein aktives und individuelles Leben und darum auch Fortleben Verständnis. Die wissenschaftliche und praktische Erkenntnis von dem geistleiblichen Wesen des Menschen machen allein den Gedanken an ein geistleibliches, individuelles und wirksames Fortleben Christi, wie es durch die Auferstehung bewirkt wird, möglich.

II b.

Das waren positive Linien hin zur Erkenntnis der Auferstehung Jesu Christi aus dem Geistesleben unserer Tage. Aber bietet uns dieses nicht noch viel mehr Steine, die uns den Weg zu ihr versperren? Lassen sie uns dem nunmehr nachdenken. Die Auferstehung soll eine geschichtliche Tatsache sein. Aber ist sie das? Die Bejahung hängt von der Frage ab, wie man zu der Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften überhaupt steht — denn die Auferstehung wird ja nicht von den vier Evangelien allein, sondern auch von Petrus und Paulus bezeugt. Diese anzuzweifeln, sonderlich in bezug auf die Hauptpunkte, ist vom Standpunkt der fortgeschrittenen theologischen Wissenschaft kein Anlaß. Wer etwa sagt, daß in der strengen Wissenschaft die Annahme von der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments eine geringere geworden ist — etwa im Vergleich mit der vor 50 Jahren — der ist entweder in der Wissenschaft nicht zu Hause oder er verschleiert aus parteisüchtigen Motiven den Tatbestand. Ein Blick in die beiden größten und wissenschaftlichsten Einleitungen in das Neue Testament von Bernhard Weiß und Theodor Zahn genügt, um von der Richtigkeit dieser Behauptungen zu überzeugen, oder für wen etwa Adolf Harnack eine besondere Autorität ist, der lese dessen „Chronologie der altchristlichen Literatur" über die „rückläufige Bewegung" in der neutestamentlichen Kritik. Und die im allgemeinen feststehende Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte gerade ihren Abschnitten über die Auferstehung zu entziehen, ist aus rein wissenschaftlichen quellenkritischen Untersuchungen heraus unmöglich. Pauli Aussage in 1. Kor. c. 1—14 glauben, in c. 15

aber nicht, ist durch literarkritische Untersuchungen unmotiviert. Ebensowenig sind die letzten Kapitel der Evangelien — abgesehen von dem unechten Schluß des Markusevangeliums — nach historischer Methode als unglaubwürdiger zu erweisen als die vorhergehenden. Entweder die Evangelien sind in den Hauptpunkten, die sie übereinstimmend bezeugen, glaubwürdig, oder in keinem einzigen. Aber werden denn nicht die Auferstehungsberichte von scharfen Widersprüchen bedrückt? Gewiß in ihnen liegen harte Abweichungen und Schwierigkeiten vor — übrigens keine moderne Entdeckung, da Lessing sie schon alle mit unübertroffenem Scharfsinn zusammengestellt hat. Wie weit sie sich ausgleichen lassen — und das ist zum guten Teil ohne künstliche Apologetik möglich —, bleibe hier ganz dahingestellt, weil wir ja nicht den Eindruck erwecken möchten, als hinge von ihrer mehr oder weniger gelungenen Harmonisierung die Geschichtlichkeit der Auferstehung oder der Glaube an sie ab. Hierüber hat schon Lessing das Zutreffende gesagt: „Die Auferstehung Christi kann ihre gute Richtigkeit haben, ob sich schon die Nachrichten der Evangelisten widersprechen.“ Wir wollen nicht so unmodern sein, um aus den Abweichungen im einzelnen die Geschicklichkeit des Hauptfaktums anzuzweifeln. Denn es ist ein Grundsatz gerade moderner historischer Methode: Die Gewißheit über die Wirklichkeit eines historischen Tatbestandes wächst, je mehr voneinander unabhängige Berichte wir über ihn haben, und die Unabhängigkeit der Berichte wird gerade aus den Abweichungen im einzelnen deutlich. Würden alle vier Evangelien und Paulus dazu wörtlich dasselbe über die Auferstehung Jesu bis in die Details hinein sagen, so läge der Verdacht nahe, daß wir es nur mit einem einzigen, offiziellen, künstlich zurechtgemachten „stilisierten“ Bericht zu tun hätten, der mit Recht Mißtrauen erwecken müßte. Gerade die Unbesorgtheit und die Unbekümmertheit des einen Berichtes um den Zusammenklang mit dem anderen bestätigt, daß wir es hier mit einem so gut wie nur irgend ein anderes bezeugtem Geschichtsfaktum zu tun haben. Vor allen Dingen aber geht es nicht an, wie manche es tun, die Auferstehungstatsache um der einzelnen Unterschiede in ihren Berichten willen abzulehnen, die übrigen Tatsachen des Lebens Jesu dagegen trotz ihrer Differenzen anzunehmen. Die Überlieferung etwa über

Jesu Bergpredigt und Kreuz zeigt nicht weniger Schwierigkeiten wie die über Jesu Auferstehung. Das eine annehmen, das andere leugnen ist ein unwissenschaftliches und unmethodisches Verfahren.

Auf Grund der Glaubwürdigkeit der Quellen erkennen denn auch fast alle besonnenen historischen Forscher, mögen sie auch sonst der sogenannten kritischen Richtung angehören, ein Doppeltes als historischen Tatbestand an: Jesu Grab war am dritten Tage leer, und die Gemeinde glaubte, Erscheinungen des Auferstandenen zu haben. So urteilen z. B. Loofs in Halle: „Die Auferstehungsberichte und ihr Wert", Leipzig 1898, und v. Dobschütz in Straßburg: „Ostern und Pfingsten", Leipzig 1903. Damit ist aber noch nicht die Auferstehung Jesu Christi selbst erwiesen, sondern die Frage ist, wie das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen zu erklären sind. Hier ist eine doppelte Möglichkeit gegeben, entweder die Aussagen der Quellen im religiösen Glauben anzunehmen, daß Jesus Christus wahrhaftig auferstanden ist oder der frei dichtenden Phantasie die Aufstellung einer Reihe von Vermutungen, von Hypothesen zu gestatten. Vier Hauptvermutungen gibt es: 1. Die Jünger haben den Leichnam Jesu gestohlen und dann fälschlich behauptet, der Herr sei auferstanden und ihnen erschienen. 2. Jesus war nur scheintot, erwachte im Grabe aus seiner Ohnmacht und erschien im alten irdischen Zustand seinen Jüngern, die ihn aber für auferstanden hielten. 3. Die Leerheit des Grabes bleibt unerklärt, die Erscheinungen werden als subjektive Visionen der Jünger aufgefaßt; das heißt aus dem Subjekt, der Persönlichkeit der Jünger, tauchten Erscheinungen auf und traten vor ihr inneres Auge so lebhaft, daß sie meinten, in der Außenwelt stehe Jesus vor ihnen. Einfacher ausgedrückt, die Jünger haben im wachen Zustand geträumt oder Halluzinationen gehabt. Endlich 4. die Leerheit des Grabes bleibt ein wunderbares Rätsel, die Erscheinungen werden als objektive Visionen erklärt, das will sagen, Gott oder Christus haben als Objekt, als Ursache so auf das Subjekt der Jünger gewirkt, daß in ihnen die Gewißheit entstand, Christus sei ein Lebendiger. Christus ist zwar nicht als geistleibliches Wesen in der Außenwelt erschienen und den leiblichen Augen der Seinen sichtbar geworden, sondern als Geist hat er sich ihrem Innern lebendig erwiesen.

Von allen diesen Vermutungen gilt zunächst, daß sie sämtlich nicht in dem Sinn modern sind, daß unsere Generation sie erzeugt hat. Zum Teil verfügen sie sogar schon über ein recht ehrwürdiges Alter. Celsus, Spinoza, Reimarus bieten eine oder die andere. Die moderne Zeit hat nur das Verdienst, in allen urteilsfähigen Kreisen die beiden Vermutungen vom Jüngerdiebstahl oder vom Scheintod Jesu definitiv beseitigt zu haben. Freilich hat man sich damit jeder Möglichkeit beraubt, das leere Grab natürlich zu erklären und man muß zu Vermutungen greifen, die weit wunderbarer sind, als die leibliche Auferstehung, etwa zu einer ganz schnellen Verwesung des Leibes Jesu. Desto besser glaubt man die Erscheinungen auf dem Wege der Vision erklären zu können. Freilich, wer die modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse der Psychologie und Psychiatrie über Vorbedingungen und Wesen der Vision, als Maßstab an diese Erklärungen heranbringt, der wird von ihrer Haltbarkeit sich schwer überzeugen lassen. Subjektive Visionen erfordern eine ganz bestimmte seelische Stimmung als Vorbedingung, nämlich in unserem Falle die Geneigtheit, die Auferstehung Jesu zu glauben, diese aber läßt sich nur mit Gewalt in die historischen Berichte hineinlesen, die gerade das Gegenteil sagen; auch mit der für eine Vision notwendigen pathologischen Anlage der Jünger ist es bei näherem Zusehen nichts. Noch ungünstiger steht es mit der objektiven Visionshypothese, die in weiten theologischen Kreisen beliebt ist. Sie ist nämlich eine „theologische Spezialität" auf dem Gebiete der Psychologie und der Psychiatrie, und das ist nicht gerade vertrauenerweckend und noch weniger modern. Gewiß gibt es objektive Visionen, aber doch nur in dem Sinne, daß bestimmte objektive Vorgänge in der sinnlichen Außenwelt auf die Sinnesorgane des Menschen wirksam werden, aber in ihnen eine Verfälschung oder weitere Ausführung des Sinnlichwahrgenommenen in der Vorstellungsbildung hervorrufen. Objektive Visionen setzen objektive sinnliche Vorgänge voraus. Eine objektive Vision Jesu setzt also einen sinnlichen Vorgang voraus, der die Sinnesorgane der Jünger so anregte, daß sie die Vorstellung von der Leibhaftigkeit Jesu produzierten. Was das aber für ein sinnlicher Vorgang war, das verraten uns die betreffenden Theologen nicht, noch beruhigen sie uns darüber, daß wir dadurch vor einen viel unerklärlicheren und

unfaßbareren Vorgang gestellt werden, als es die leibhafte Auferstehung ist. Sie träumen über alle moderne Psychologie und Psychiatrie hinweg und vergessen, wie es eine gegenwärtig unantastbare Erkenntnis ist, daß alles Geistige sinnlich vermittelt wird und wir an solche Spukgeschichten von rein geistigen objektiven Visionen nicht mehr zu glauben vermögen. Auch bei der genaueren Durchführung der beiden Visionstheorien ergeben sich so viele Schwierigkeiten, daß man schon ein gut Stück scholastischer Neigungen und Scharfsinn haben muß, um einigermaßen Klarheit zu schaffen. Aber uns fehlt die Zeit und mir persönlich auch das Interesse, noch näher auf diese Vermutungen einzugehen, die selbst im besten Falle Hypothesen bleiben, da die Quellen sie nicht stützen, und die niemals zu einer größeren Gewißheit erhoben werden können als der Glaube an die leibliche Auferstehung (s. Näheres über diese Hypothesen und ihre Unmöglichkeit bei Horn, „Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn", Neue kirchliche Zeitschrift 1902).

Aber diesem Glauben treten noch gewichtige Hindernisse in den Weg. Als moderne religionsgeschichtlich gebildete Menschen wissen wir nämlich, daß es in der Religionsgeschichte schon öfter den Glauben an eine Auferstehung gegeben hat und wir hören nun behaupten, daß er auch zur Zeit Jesu verbreitet war (s. hierzu Gunkel, „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.", 1903, eine sehr phantasievolle Schrift). Liegt da nicht die Annahme nahe, daß der Glaube an die Auferstehung nichts weiter ist, wie die Übertragung des allgemeinen Auferstehungsglaubens auf die Person Jesu? Wir wollen absehen von den psychologischen Schwierigkeiten dieser Übertragung, wollen auch die religionsgeschichtlichen Parallelen, wie das leere Grab des Zeus in Kreta, nicht kritisch zerpflücken, ja wir wollen auch einmal an die Allgemeinheit des Auferstehungsglaubens zur Zeit Jesu glauben — was wir über die Sadduzäer wissen, spricht ja allerdings z. B. dagegen —, sondern wir wollen statt dessen nur einen allgemeinen Trugschluß in der religionsgeschichtlichen Methode aufdecken. An einem anderen Beispiel möge er uns klar werden.

Vielfach in den vergangenen Jahrhunderten herrschte die Hoffnung auf einen neuen deutschen Kaiser, auf den Kaiser der Zukunft;

in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verdichtete sich die Hoffnung, im Jahre 1870 kam er wirklich. Nein, wird da ein Religionsgeschichtler der Zukunft sagen, er kam ums Jahr 1870 nicht wirklich, sondern nur seine Vorstellung, seine Idee wurde auf einen deutschen Fürsten übertragen. Wollen Sie diesen Schluß mitmachen, oder ist der andere nicht mindestens ebenso wahrscheinlich: Die häufige Hoffnung auf einen neuen deutschen Kaiser war die Vorbotin und der Hinweis auf ihre Erfüllung. Auf unser Gebiet übertragen ergibt sich: Der mehrfache Gedanke an eine Auferstehung und seine — etwaige — besondere Stärke zur Zeit Jesu legt nahe die Meinung, daß er einmal erfüllt werden mußte „als die Zeit gekommen war". Nicht also die wirklichen Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung, die wir sehr hoch schätzen, sondern nur ihre falsche Verwendung zu unrichtigen Schlüssen, machen den Glauben an die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi unmöglich.

Ernster, wie wohl kaum modern, ist der Einwand, die Auferstehung Jesu Christi ist ein unvorstellbarer Vorgang, sonderlich läßt sich von seiner Leiblichkeit keine klare Erkenntnis gewinnen, und eine Fortexistenz des Leibes widerspricht der Beobachtung der Vergänglichkeit und dem Wechsel aller Materie. Voll zu verstehen vermögen wir allerdings nur das, was wir selbst erfahren, wollten wir aber nur die Erkenntnisse annehmen, die auf unserer Erfahrung beruhen, dann wären wir bald am Ende. Wer unter uns hat jemals ein Atom gesehen, ja wer kann sich von ihm eine wirklich konkrete Vorstellung bilden? Und dennoch rechnen wir mit ihm als etwas Wirklichem. Mit dem Begriff der Seele und vielen anderen steht es genau so. Die Unvorstellbarkeit der Auferstehung Jesu im einzelnen beweist darum ihre Unwirklichkeit noch nicht. Leiblichkeit und irdische Materialität sind zudem nicht identisch, die Erhaltung von Fleisch und Blut wird sogar von der Schrift (1. Kor. 15, 50) abgelehnt. Damit aber ist auch jede Kollision mit der Erkenntnis vermieden, daß unsere gegenwärtige Materialität uns nicht bleibt. Gerade das moderne Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft eröffnet uns eine gewisse Vorstellung von der Erhaltung der Identität trotz großer Veränderung, und so vermögen wir auch an die Erhaltung unseres Leibes als das Organ unserer Aktivität und die Ausprägung unserer Individualität — auf die beide kommt

es allein an — zu glauben, wenn uns auch jede genauere Anschauung der neuen Leiblichkeit bei uns wie bei Jesus fehlt.

Der tiefste Widerspruch gegen die Auferstehung Jesu haftet auch gar nicht an ihrer Unerklärbarkeit, sondern an ihrer positiven Wunderbarkeit. Ihr Heraustreten aus dem Rahmen des sonst von uns beobachteten natürlichen Geschehens ruft den Widerspruch der modernen Menschen hervor, nicht nur den ihren, sondern auch schon den früherer Generationen. Allerdings ist er in der Gegenwart verstärkt vermöge der durch natur- wie geisteswissenschaftliche Arbeit gefestigten Erkenntnis von der Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. An diesem Punkt liegt die größte Schwierigkeit der Ausgleichung moderner und christlicher Weltanschauung. Sie betrifft nicht nur die Auferstehung und es bedürfte mindestens eines zweiten Vortrages, um hier meine Auffassung einer möglichen Ausgleichung näher zu skizzieren und zu begründen. Wenige Striche müssen genügen. Nur derjenige moderne Mensch vermag die Auferstehung Christi und überhaupt das Wunder anzuerkennen, der in ihm einen gesetzmäßigen, natürlichen Vorgang zur Beseitigung von Ungesetzmäßigem und Unnatürlichem zu sehen vermag. In der Welt ist nämlich schlechthin Ungesetzmäßiges und Unnatürliches vorhanden. Dieses Ungesetzmäßige und Unnatürliche sind aber die Lebenshemmungen, vorab der Tod und die Sünde. Nicht der Ablauf der einzelnen Sünde, nicht der Eintritt des einzelnen Todesfalles ist etwas Unnatürliches und Ungesetzmäßiges — hier walten sogar ganz bestimmte Gesetze, die Wissenschaft und Beobachtung uns lehren, — sondern das Vorhandensein des Todes und der Sünde überhaupt, ihr Eintritt in die Welt ist das Unnatürliche und Ungesetzliche. Das Gesetz unseres Wesens ist das Leben, das Natürliche ist die Übereinstimmung zwischen Sollen und Können. Dann aber zerstört der Tod als das Gesetzwidrige unser Leben, und die Sünde bricht als das Unnatürliche und Unvernünftige über unseren Willen herein. Die Entmächtigung des Todes und der Sünde durch die Auferstehung Jesu ist das eigentlich Natürliche und Gesetzmäßige, nicht sie ist das Wunder im Sinne des Unnatürlichen, sondern die Beseitigung des Ungesetzmäßigen und Wunderbaren zugunsten der Gesetze unseres menschlichen Wesens. Und weil Sünde und Tod in geistiges und leibliches Leben eingreifen, und weil alles Mensch-

liche — das ist oben gezeigt worden — geistleiblichen Charakter an sich trägt, darum ist die Auferstehung auch ein geistleibliches, nicht allein ein geistiges Faktum. Die Auferstehung ist die Auswirkung eines Gesetzes auf dem Gebiete der Religion. Daß es nicht genau den Charakter trägt wie die Gesetze, die allein das Gebiet der Natur oder des Geistes betreffen, kann uns nicht wundernehmen, denn die gesamte Weltwirklichkeit und darum auch eine sie voll umfassende Weltanschauung setzt sich aus verschiedenen Sphären und deren Gesetzen zusammen. Wer sich nicht der Einseitigkeit beschuldigen lassen will, darf nicht ein Gebiet und eine Gesetzesreihe zugunsten der anderen streichen und beseitigen, sondern er muß sie begreifen lernen, als die verschiedenen, von Ewigkeit aufeinander gestimmten Glieder einer höheren Einheit, die zu einer geschlossenen Kette ineinandergreifen, wenn auch wir die verbindenden Ringe nicht überall und immer gleich deutlich zu sehen vermögen.

Wir stehen am Ende. Wir betrachteten Jesu Auferstehung unter einem bestimmten Gesichtswinkel, nämlich in ihrer Beziehung zum Menschen der Gegenwart. Brücken bauten sich zwischen beiden, aber auch Risse klafften zwischen ihnen auf. Jeder einzelne muß es mit sich ausmachen, ob er die Brücken überschreiten oder von den Abgründen sich zurückhalten lassen will. Ostern naht. Das alte Evangelium wird wieder ein offen Grab und einen auferstandenen Christus verkündigen. Auch so manche Menschen der Gegenwart, Kinder des 20. Jahrhunderts, werden es wieder hören, und ihre Herzen werden an zu brennen fangen, wenn der lebendige Christus ihnen gegenwärtig wird, und auch über ihre Lippen wird kommen der uralt ewige Jubelruf: Der Herr ist auferstanden. Und an dem starken jauchzenden Echo aller christlichen Generationen wird es auch nicht fehlen: Er ist wahrhaftig auferstanden.

Luthers vorbildliche Stellung zu Wort und Geist.[1]

Man kann behaupten, daß die kommenden Jahrhunderte nach Luther mehr denn einmal — bewußt oder unbewußt — versucht haben, ihm das Schicksal Simsons zu bereiten, d. h. ihn seiner besten Kraft zu berauben. In enge Formeln spannten so manche Epigonen des 16. und 17. Jahrhunderts die wunderbar vielseitigen Anregungen Luthers; vieles wurde ja von ihnen geborgen, aber öfter gerade das Lebendigste und Triebkräftigste zurückgestellt. Das Neue an Luther erschien bald wieder so alt, und er empfing schnell die gefurchten Züge eines mittelalterlichen Schulhauptes, die auch einige Tropfen mystischen oder pietistischen Öles nicht zu glätten vermochten. Es kamen im 18. und 19. Jahrhundert der Rationalismus, die Ritschl, Harnack, Herrmann. Sie konstruierten einen unauflöslichen Widerspruch zwischen dem alten und jungen Luther, zwischen seinen reformatorischen Ansichten und seinen altkatholischen Voraussetzungen. Die Lösung dieses Widerspruches sollte sich durch die Ausscheidung alles dessen vollziehen, was Luther mit der alten Kirche verband, kurz gesagt des ganzen alten Dogmas oder des Inhaltes der drei ökumenischen Symbole. Wieder sollte ihm die eine Hälfte seiner besten Kraft, die er selbst stets als solche

[1]) Vortrag gehalten 1903 auf der Kirchlichen Konferenz in Küstrin. Erschienen in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung 1904.

bezeichnet hatte, genommen werden. Aber der alte Riese hat sich immer wieder gerüttelt und geschüttelt, so oft er merkte, daß die verschiedenen theologischen Philister über ihm waren, und jedesmal, wenn er frei geworden wieder dastand in seiner ganzen ungebrochenen und ungeteilten Kraft, dann ist immer wieder ein Jauchzen durch die Kirche gegangen, weil man es empfand, bei dem Manne liegen noch ungehobene Schätze verborgen, Altes und Neues unauflöslich verbunden. Diese Empfindung, daß Luther uns immer noch voraus ist, macht jede Rückwendung zu ihm zu einem Fortschritte. Er ist noch nicht ein vergangen Bild der Geschichte, sondern noch immer ein Vorbild. Und das Vorbildliche wächst an ihm, je treuer geschichtlich man ihn faßt ohne künstliche Modernisierung. Auf einem bestimmten Gebiete soll uns in dieser Stunde die vorbildliche Stellung Luthers beschäftigen. Die knappe dem Referate zugemessene Frist wird die Beschränkung bedingen, wesentlich das geschichtliche Bild Luthers in den Hauptlinien zu zeichnen, während es der freundlichen Ergänzung durch die Diskussion oder den Leser vorbehalten bleiben soll, festzustellen, wie weit Luthers Gedanken auch für Verhältnisse, Strebungen, Fragen der Gegenwart vorbildlich sind.

Von Wort und Geist soll die Rede sein. Beide Begriffe kommen im ganzen der christlichen Glaubenslehre an zwei Stellen zur Verhandlung. Einmal fällt Wort und heilige Schrift zusammen und man denkt an die Urkunde der geschichtlichen Offenbarung, so wie sie im biblischen Kanon vorliegt. Verbindet man mit ihr den heiligen Geist, so will man feststellen, in welcher Weise er an ihrer Entstehung beteiligt ist, mit anderen Worten: das Problem der Inspiration soll zur Verhandlung kommen. Der andere Ort für die Behandlung von Wort und Geist ist bei den Gnadenmitteln zu suchen. Das Wort erscheint als die Vermittlung der göttlichen Kraft für Wiedergeburt und Bekehrung, in dieser Bedeutung umschließt es nicht nur die Schrift, sondern jedes in der Kirche ergangene Zeugnis von Jesu Christo, also auch die Predigt, das Lied, die Erbauungsliteratur, jedes in der Seelsorge oder in der gegenseitigen Tröstung der Brüder gesprochene Wort vom Heil. Wie ist hier die Verbindung mit dem Geiste zu denken, ist sie überhaupt nötig, oder genügt nicht das Wort allein oder der Geist allein, und

wenn nicht, wie ist dann der Zusammenhang beider vorzustellen? Diese und andere mit ihnen zusammenhängende Probleme, die das Wort als Gnadenmittel von Bekehrung und Wiedergeburt betreffen, sollen uns im folgenden ausschließlich beschäftigen. Paulus hat zweimal deutlich im 1. Thessalonicherbriefe diejenige Erscheinung beschrieben, auf deren Betrachtung wir beruhen wollen, indem er dafür dankt, daß das Evangelium bei den Thessalonichern gewesen ist „nicht allein im Wort, sondern beides in der Kraft und dem heiligen Geiste" (1, 5) und daß sie das Wort „nicht als Menschen Wort, sondern wie es denn wahrhaftig ist als Gottes Wort aufgenommen haben" (2, 13). Es wird der Klarheit dienen, wenn wir die beiden in unserem Thema verbundenen Begriffe zunächst gesondert und dann erst in ihrer Verknüpfung betrachten, um dabei gleichzeitig ihre Eigenart und Notwendigkeit kennen zu lernen.

I.

Luthers Stellung zum Worte ist durch seine Gegner mitbedingt, nicht in dem Sinne, daß sie ihm, wenn auch negativ, erst zu seinen Gedanken verholfen hätten, sondern nur so, daß in der Auseinandersetzung mit ihnen sich seine positiven Anschauungen schärften und klärten. Dem großen Kreise der Schwärmer sah er sich in unserer Frage gegenübergestellt. Sie sind nicht als die Radikalen, die äußerste Linke der reformatorischen Bewegung zu beurteilen, sondern sie sind Männer, die mit beiden Füßen im Mittelalter stehen und zu deren Emporkommen genau wie zu dem der großen sozialistischen Bewegung die Reformation nur die äußere Gelegenheitsursache war. In bezug auf ihre Stellung zum Worte setzen die Schwärmer nur die Linie der alten Mystiker und Apokalyptiker fort. Wie jene wollen auch sie unvermittelt mit Gott verkehren, aufsteigen will ihre Seele über alles Irdische und Kreatürliche, über alles Diesseitige und Menschliche hinaus sich ganz in Gott versenken und so seine Herrlichkeit und Süßigkeit erleben. Oder Gott soll im bloßen Grunde ihrer Seele plötzlich wirksam werden, Funken aus der oberen Welt sollen ohne äußere Leitungsbahnen in ihre inneren Tiefen sprühen und dort ein Neues wirken. Aber nicht nur himmlische Kräfte wollten sie so direkt von Gott empfangen, sondern auch neue bisher unbekannte Offenbarungen. Carlstadt setzte seine verwirrte

Deutung der Abendmahlsworte auf Rechnung des heiligen Geistes und Th. Münzer war sehr geneigt, seine revolutionären Gedanken für göttliche Inspiration auszugeben, und die Wiedertäufer in Münster dachten nicht mäßiglicher.

All diesen Spuk fegte Luther mit eiserner Nüchternheit aus, weil sein helles Auge sofort erkannte, wo die Wurzel alles Übels bei den Schwärmern lag, nämlich in ihrem Unglauben an den Schöpfergott. Luther aber glaubte so energisch an den ersten Artikel wie an die beiden anderen. Er wußte, daß von Gott Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne und alles, was daraus notwendig abfolgt, stammt. Diese Erkenntnis brauchte er nur auf die besondere Frage anzuwenden, auf welchem Wege der Mensch neue geistige Inhalte empfängt. Die Menschen sind geistig sinnliche Wesen, das Mittel ihrer Verständigung muß darum geistig sinnlichen Charakter an sich tragen. Das aber trifft auf das Wort zu. Seele kann nicht Seele berühren, sondern vom Munde des einen gehen zum Ohre des anderen durchs Wort die Gedanken und die Kräfte von Mensch zu Mensch. Das ist ein einfacher vor Augen liegender Tatbestand der Schöpfung, also von Gott gewollt und geschaffen; es müßten erst besondere Gründe aufgewiesen werden, die es unmöglich machten, daß Gott diese selbst gelegten Geleise auch für die Gaben und Kräfte seiner Erlösung benutzte. Diese aber sind nicht vorhanden und so kommt denn auch die in Christo Jesu erschienene Gnade durchs Wort, allein durchs Wort zu den Menschen: „Es will dich Christus nirgend anbinden, denn an seinen Mund und Wort, will dich nicht lassen flattern, sondern du sollt sein Wort hören. . . . Darumb sollt du den heiligen Geist erlangen, so halte dich zu meinen Worten“ (E. A. 48, 68). Für diesen Tatbestand, daß auch die Fluten der Erlösung in einem von der Schöpfung gegrabenen Strombette daherrauschen, hat Luther noch eine Reihe besonderer Gründe angegeben. Er sieht eine sonderliche Freundlichkeit und Herablassung Gottes darin, daß er nicht in der unverhüllten Form seiner Majestät an die Menschen herantritt, „sondern er wills thun durch leibliche, säuberliche, liebliche Mittel, die nicht wohl von uns selbs kunnten besser erwählet werden, als daß ein fromm gütig Mensch mit uns redet, predigt, die Hände auflegt, Sünde vergiebt, täufet, Brod und

Wein giebt zu eſſen und zu trinken. Wer kann ſich fur ſolchen lieblichen Formen entſetzen, und nicht vielmehr ſich von Herzen freuen“ (E. A. 25, 381).

In der Schwärmer Ablehnung des Wortes als Gnadenmittel erkennt Luther aber nicht nur eine Verachtung der Handlungsweiſen des Schöpfergottes, ſondern auch eine Gefährdung des Heilsinhaltes des Chriſtentums; eine Schädigung des erſten Artikels zieht notgedrungen eine ſolche des zweiten nach ſich. Man könnte ja ſagen, ob nun Gottes Gnade und Wahrheit auf dieſem oder jenem Wege kommt, das iſt herzlich nebenſächlich; wenn ſie nur kommt; was liegt an den Formen, wenn nur der Inhalt der gleiche bleibt! Das wäre richtig, wenn nicht eine ſo radikale Änderung der Form überaus leicht eine ſolche des Inhaltes nach ſich zöge und wenn nicht mit der Ablehnung des Wortes zugleich eine vollſtändige inhaltliche Veränderung des Chriſtentums gegeben wäre. Der Inhalt des Chriſtentums iſt ja Geſchichte, und vergangene Geſchichte erhält ſich lebendig und gegenwärtig nur auf dem Wege der Überlieferung, vermittels des Wortes und der Schrift. Wäre es gleichgültig für unſeren heutigen Chriſtenſtand, was ſich in jenen Tagen, da Cyrenius Landpfleger in Syrien war, auf dem Boden Paläſtinas begab, wären die Worte und Taten Jeſu bedeutungslos für unſere religiöſe Verkehrsgemeinſchaft mit dem Vater, dann allerdings bedürften wir des überliefernden Wortes nicht. Nun aber iſt es unſere, Luthers Überzeugung, daß nur in und durch jene Geſchichte um das Jahr 30 ſich die ewig gültige Erlöſung der Welt begeben hat, daß daher die — nur durchs Wort uns erreichende — Kunde von ihr, von dem Jeſus der Geſchichte, heilsnotwendig iſt. Mit dem Worte ſchwindet alſo auch der zentrale geſchichtliche Inhalt, das Mark des Chriſtentums dahin. Aller Schwärmer Abſicht geht darum im tiefſten Grunde auch darauf aus, das geſchichtliche Chriſtentum zu entwurzeln, eine inhaltliche Veränderung des Chriſtentums vorzunehmen. Luther hat auch nach dieſer Richtung hin tiefer hinter die Kuliſſen geſehen als irgend ein anderer, er ſieht richtig, wie ſich in dem Kampfe der Schwärmer gegen die Form des Wortes nur der tiefere Gegenſatz gegen ſeinen Inhalt verbirgt. Das Wort ſelbſt wollen ſie gar nicht ernſthaft beſeitigen, ſondern nur das göttliche durch ihr menſchliches Wort erſetzen, wie

Luther mit prächtiger Ironisierung ihrer widersprechenden Haltung dartut: „Gleichwie auch unsere Enthusiasten das äußerliche Wort verdammen, und doch sie selbst nicht schweigen, sondern die Welt voll plaudern und schreiben, gerade als kunnte der Geist durch die Schrift oder mündlich Wort der Apostel nicht kommen, aber durch ihre Schrift und Worte müßte er kommen. Warum lassen sie auch ihre Predigt und Schrift nicht anstehen, bis der Geist selber in die Leute ohn und für ihrer Schrift kommt" (Artc. Schmalkald. 322, 6). Auf diesen Einwand haben die Schwärmer bis heute keine Antwort gewußt und es lohnt sich wohl, diese Frage dann und wann zu wiederholen. Den Buchstaben nicht zu wollen, sondern nur den Geist, klingt ja immer sehr erhaben und ergreifend, nur ist dieser Wunsch selten mehr als ein gut verzierter Vorwand, um einen ganz andersartigen Geist und vor allen Dingen auch andere Buchstaben einzuführen.

Kommt man so mit der Verwerfung des Wortes auf einem Umwege doch wieder zum Buchstaben, so kann man auch umgekehrt bei scheinbarer Befolgung und Festhaltung des Buchstabens inhaltlich doch zur Schwärmerei, zur Stützung auf den Geist kommen. Das ist die Weise Roms und des Papsttums. Zu den überraschendsten und genialsten geschichtlichen Konzeptionen Luthers gehört es nämlich, daß er Rom auf die Seite der Schwärmer stellt und die prinzipielle Verwandtschaft zwischen beiden erkennt. Rom, das auf die Objektivität, auf die Überlieferung, auf die Geschichte, das Wort so ungeheueren Nachdruck legt, dies Rom soll nur eine Zwillingsschwester jener subjektivistischen, geschichtslosen Geistesschwärmer sein! Hören wir, was Luther in den Schmalkaldischen Artikeln sagt: „Denn das Pabsttum auch ein Eitel Enthusiasmus ist, darin der Pabst rühmet, alle Rechte sind im Schrein seines Herzens und was er mit seiner Kirchen urtheilet und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenns gleich über und wider die Schrift oder das mündliche Wort ist" (321, 4). Luther erkennt also mit Recht Schwärmerei und Enthusiasmus überall da, wo man die geschichtliche Offenbarung durch den eigenen Geist ersetzt und überbietet. Das ist bei Rom so gut der Fall wie bei den Schwärmern; das gilt aber auch von so manchen neueren Theologien, mögen sie sich scheinbar noch so historisch begründen; freilich darf man nun

auch nicht sogleich jeden Theologen auf Enthusiasmus anklagen, wenn er einige anders ausgedrückte und etwas klarer durchdachte Paragraphen im dogmatischen Kollegheft hat als in dem eigenen, für inspiriert gehaltenen.

Wie Luther uns so den Wert und die Notwendigkeit des Wortes gegenüber den Schwärmern erkennen lehrt um des Glaubens willen an den Schöpfergott und an den geschichtlichen Heilsinhalt des Christentums, so hat er uns im Gegensatze zum Katholizismus gelehrt, dem Worte die rechte, nämlich die erste Stellung unter den Gnadenmitteln anzuweisen. Das Bedeutende an dieser Tat Luthers ist nur im Zusammenhange mit der Haltung der katholischen Kirche zu erkennen. Zwar hatte Augustin und in seinen Spuren auch noch Gregor der Große dem Worte eine selbständige Stellung neben den Sakramenten gegönnt, dann aber war es während des ganzen Mittelalters hinter den Sakramenten zurückgedrängt; in den dickleibigen Sentenzenkommentaren und Summen der Scholastiker findet sich nirgends der kleinste, selbständige Abschnitt über das Wort, während die Sakramente ein ganzes Buch beanspruchen. Es hängt das mit dem bekannten magischen nnd massiven Grundbegriffe des Katholizismus zusammen, der in der Gnade nicht den guten, gnädigen, sich in klaren und deutlichen Worten ausdrückenden Willen Gottes erkannte, sondern sie mehr als eine Art himmlischen Lebenselixiers auffaßte, das heilend und füllend durch die Kanäle der Sakramente in den Menschen einströmt. Luther hat dem ein Ende gemacht und das Wort an die erste Stelle gerückt, weil es klare und helle Kunde gibt von dem, was Gott will, indem es durch Gesetz und Evangelium unsere Sünde und Gottes Gnade offenbart und dadurch zugleich Buße und Glauben zu wirken vermag. Die Sakramente hat Luther darum nicht verachtet, sondern nur die richtige Schätzung für sie gewonnen, indem er sie als besondere Gestaltungen, Unterabteilungen des Wortes erkennen lehrte, nämlich als verbum visibile, sichtbar uud greifbar gemachtes Wort. Auch bei den Sakramenten sind „die Worte, so dastehen", die Hauptsache. Das Wort bleibt also das erste schlechthin notwendige Gnadenmittel, das zur Not genügen würde, um die Heilsgnade des Christentums dem Menschen zugänglich zu machen. Das Wort hat also Luther als einen neuen, die Sakramente mitumfassenden Ring ein-

gefügt in die Kette des evangelisch dogmatischen Systems und zwar als eines seiner kostbarsten Glieder.

Das Wort hat einen allumspannenden Umfang. Zum Gnadenmittel des Wortes gehört für Luther jede Verkündigung vom Heil in Christo, gleichviel in welcher Form oder durch wen sie erfolgt. In erster Linie ist für ihn Gnadenmittel die mündliche, nicht die schriftliche Verbreitung des Wortes. Mit dem ihm eigenen psychologischen Scharfblicke und mit seinem ausgeprägten Wirklichkeitssinne hat Luther bemerkt, wie das gesprochene und gehörte Wort viel wirksamer ist als das gelesene: „Oder wo sie das Wort schon daheim lesen, so ist's doch nicht so fruchtbar noch so kräftig, als kräftig das Wort ist durch die öffentliche Predigt und den Mund des Predigers, die Gott dazu berufen und geordnet hat, daß er's dir predigen und sagen soll" (E. A. 5 ², 370). Diese Kraft des mündlichen Wortes hängt aber nicht etwa an seiner amtlichen Verkündigung, sondern sie kommt dem eines jeden Christen in gleichem Maße zu; das ist bei Luthers Auffassung vom allgemeinen Priestertum ja selbstverständlich. Aber auch die Anheftung der Wortkraft an eine bestimmte Formulierung desselben billigt Luther nicht. Die wohl von dem einen oder anderen früher geteilte Meinung, als hänge die Wirkung der Predigt an den von ihr gebrachten Bibelversen oder die eines Buches an der Masse der in ihm aufgespeicherten Bibelzitate, kann sich auf Luther nicht berufen. Er sagt vielmehr deutlich: „Nec est necesse, eloquia domini tantum ea intelligi, quae de scripturis in vocem assumuntur, sed quaecunque deus per hominem loquitur sive idiotam sive eruditum, etiam citra scripturae usum, sicut in Apostolis locutus est et adhuc loquitur in suis" (W. A. V, 379); das will sagen: „Es ist nicht notwendig, als Aussprüche Gottes nur die anzuerkennen, die man aus der Schrift in den Mund nimmt, sondern auch alle die, welche Gott durch einen Menschen redet, sei es nun ein Ungelehrter oder ein Gelehrter, auch über den Gebrauch der Schrift hinaus; wie er in den Aposteln gesprochen hat, so spricht er auch heute noch zu den Seinen". Es ist eine der Haupttendenzen der Gnadenmittellehre Luthers, den Umfang des Wortes so weit als möglich auszudehnen; jeder Mensch, ob studiert oder unstudiert, darf sich, wenn er vom Heil in Christo redet, als Organ und Werkzeug seines

Gottes wiſſen; jede Mutter, die ihr Kind im Gebet lehrt, ſei es ein freies oder ein gebundenes, ſoll die Gewißheit haben, daß Gott ſelbſt durch ſie wirkſam wird zum ewigen Heil ihres Kindes, jeder Profeſſor, der ſich bemüht, ſeinen Studenten die Größe Chriſti zu lehren, ſei es auch in gelehrten dogmatiſchen Formeln, vermag in dieſem Tun ein Leiter für ewige Funken zu ſein, und erſt recht darf jeder Prediger von ſeiner Predigt ſagen, was Luther ſelbſt ihm in den Mund legt: „Haec dixit dominus, das hat Gott ſelbſt geſagt. Et iterum ich bin ein Apoſtel und Prophet Jeſu Chriſti geweſt in dieſer Predigt“ (E. A. 26, 35). Wieviel läßt ſich gerade aus dieſer Erkenntnis Luthers von dem Umfange des Wortes Vorbildliches lernen für allerlei uns in der Gegenwart intereſſierende Fragen, wie die nach vermehrter Wortverkündigung oder der Zuläſſigkeit der Laienpredigt!

Neben dieſe großzügige Freiheit in der Umfangsbeſtimmung des Wortes durch Luther tritt freilich eine ebenſo entſchiedene Begrenzung des Inhaltes, der Heil und Gnade zu bringen vermag. Man würde Luther gründlich mißverſtehen, wenn man ihn inhaltliche Predigtfreiheit proklamieren ließe, als wenn es gleichgültig wäre, welcher Chriſtus und ein wie beſchaffenes Evangelium verkündigt würde. Man muß immer wieder betonen, daß es ein hiſtoriſcher Irrtum iſt, wenn man Luther die modern-negative Theologie des 19. Jahrhunderts ſchon ſtudieren und ſich mit ihren Anſchauungen hat ſättigen laſſen. Nein, Luther ſetzt bei jedem wirkſamen Worte voraus, daß es ſubſtanziell identiſch mit der Offenbarung iſt; ſo wenig es die Bibelzitate tun, ſo ſehr doch die Sättigung mit bibliſchem Stoffe und bibliſchen Gedanken. Jedes Wort muß Chriſtus treiben und zwar den Chriſtus der Schrift, das Evangelium muß lauter und rein gepredigt werden, der heilige Geiſt hat nur die Aufgabe, „uns alle Wort und Lehre Chriſti erinnern und dieſelben preiſen, im Lichte und Brauche erhalten“ (E. A. 25, 57 ff.). Wann im einzelnen Falle dieſer Forderung genügt und damit die Vorbedingung für die Wirkſamkeit des Wortes gegeben iſt, das feſtzuſtellen iſt freilich ſo einfach nicht. Luther iſt ſich der ganzen Schwierigkeit der Aufgabe, die Biblizität innezuhalten und ſie zu erkennen, nicht klar geworden, wenn er andererſeits auch in ſeinem Empfinden recht hatte, daß die Feſtſtellung der „reinen Lehre“ nicht gar ſo unmöglich ſei,

wenn man ein ehrliches Interesse daran hat und nicht künstlich Nebel aufwirbelt. Das letzte Urteil freilich, wo das Gnadenmittel in genügendem Umfange biblische Wahrheit umschloß, muß Gott vorbehalten bleiben, der es dadurch fällt, daß er entweder erfolgreich durch das Wort wirkt oder von ihm seinen Heilswillen zurückzieht. Wir aber vermögen nur ganz selten den Erfolg des Wortes nachzukontrollieren und dementsprechend unser Urteil über seinen Inhalt zu fällen. Denn für den Erfolg des Wortes sind wir vom Schauen aufs Glauben verwiesen.

Diese Stellung des Glaubens gegenüber dem Worte ist eben wiederum eine echt lutherische. Luther glaubte mit unbeweglicher Treue an die Wirksamkeit des Wortes, die ihm alle niederdrückenden gegenteiligen Erfahrungen, wie sie ihm besonders in seinem späteren Leben zuteil wurden, nicht zu rauben vermochten. In keinem Spruch der Schrift drückt sich so die innerste religiöse Stellung Luthers zum Worte aus, wie in der von ihm so häufig angezogenen Stelle Jes. 55, 11 von dem Worte, das nie leer zurückkommen kann: „Denn Gottes Wort gehet nicht ledig ab, Jes. 55, 11, sondern muß zum wenigsten ein Viertheil oder Stück vom Acker haben .... Und wenn sonst kein Zeichen wäre, denn dies allein, so wäre es demnach genugsam zu weisen, daß daselbs müßte sein ein christlich heilig Volk. Denn Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein" (E. A. 25, 360). Ein vorbildlicher Optimismus von hinreißender Stärke spricht sich in diesen Worten aus, der zu unentwegtem Treiben des Wortes anregt. Luther konnte diesen Glauben an die Wirksamkeit des Wortes auch darum haben, weil ihm die wichtige Erkenntnis aufgegangen war, daß der Erfolg des Wortes keineswegs ein sofortiger zu sein braucht, daß augenblickliche Erfolglosigkeit durchaus nicht mit dauernder Wirkungslosigkeit identisch ist. Das momentan zwar kraftlose Wort bleibt nämlich im Menschen verborgen, oder sinkt — mit modern psychologischen Ausdrücken zu reden — unter die Schwelle des Bewußtseins, um bei einem geeigneten Reiz wieder emporzutauchen und nun erst das Seine zu tun: „Darumb ist das Wort derhalben gut und nützlich, immerdar zu hören und handeln, obs nicht allezeit trifft, daß dennoch etwo auf eine Stund und zur Zeit, wenn es uns vonnöthen, unser Herz des so es gehört, erinnert, dasselbe alsdann beginnet recht zu ver-

ſtehen und ſeine Kraft und Troſt zu fühlen; gleichwie die Ammern (Kohlen), ſo eine Zeitlang unter der Aſchen gelegen, dennoch wieder Feuer geben, ſo man ſie rühret und aufbläſet“ (E. A. 12², 326 ff.).

Auch dieſer Satz Luthers iſt mehr als eine hübſche, gut ausgedrückte pſychologiſche Beobachtung, ſondern auch aus ihm ergeben ſich vorbildliche Perſpektiven allereinſchneidendſter Art nach den verſchiedenſten Richtungen. Nach ihm erklären ſich religiöſe Erlebniſſe, die ſcheinbar plötzlich und unvermittelt zuſtande kommen und die darum immer eine Stütze für ſchwärmeriſche Theorien bilden, aus der Wirkung eines Wortes, das einſt gehört zu haben man nur vergaß. So etwa iſt die Bekehrung des verlorenen Sohnes doch auch auf eine Wortwirkung zurückzuführen. Und welche Bedeutung gewinnt unter dieſem Geſichtswinkel ſpäteren Erfolges die ſcheinbar vielfach ſo zweckloſe und neuerdings darum ſo oft angefochtene religiöſe Arbeit an der Jugend in der Schule und im Konfirmandenunterrichte. Saat für die Zukunft wird dort geſät, auch wenn die äußere Erfahrung höchſtens den Satz prägen kann: „dieſer ſäet und der andere ſchneidet“, ſo weiß der Glaube ans Wort, daß die Felder ſtets weiß zur Ernte ſind.

Dem Glauben Luthers an die Wirkſamkeit des Wortes entſpricht ſeine Erkenntnis, daß Glaube die einzige Wirkung des Wortes ſein ſoll. Wie ſich die Sonne der Blüten Kelche erſchließen will, wie eine mitgebrachte Gabe der Kinder Hand öffnen möchte, ſo will das Wort im Menſchen jenen wunderbaren Zuſtand herbeiführen, in dem man nichts tut und doch alles empfängt, wo man im Schweigen die Rede des Allmächtigen hört, wo man knieend auf einen ewigen Thron zum Herrn der Welt erhoben wird; dieſen Glauben will das Wort wecken. Als Geſetz zerbricht es, als Evangelium beſchenkt es und ſtellt ſo dieſe vertrauensvolle Hinnahme der Wirkungen Gottes her, die wir Glauben nennen. Das aber iſt das zentrale Erlebnis des Chriſtentums, und wer dies hervorzurufen vermag, der muß ſelbſt zentrale Bedeutung haben. So erhellt die Gewalt des Wortes wieder von einer neuen Seite her, nämlich aus ſeinen Wirkungen.

II.

Wir konnten bisher das Wort nicht hoch genug schätzen und preisen. Aber diese seine Schätzung kann auch mißbraucht werden, sie wird in dem Augenblicke mißbraucht, wo man das Wort benutzt, um den Geist zu beseitigen, ihn als einen unnützen Luxusartikel zu erklären. Reden wir von Geist, so denken wir nicht an irgendeine etwa der Elektrizität verwandte Kraft — das ist auf geistigem Gebiete nicht nur eine irreligiöse, sondern auch eine sinnlose Vorstellung, denn jede geistige Kraft setzt vielmehr eine Person voraus, von der sie ausgeht —, sondern wir denken vielmehr bei dem heiligen Geiste an jenen dritten persönlichen, allmächtigen Gotteswillen, der das Werk Jesu Christi dem einzelnen zugänglich macht, für ihn individualisiert. Es handelt sich also um eine ewige, der oberen Welt angehörige Größe. Aber ist ihre Wirksamkeit zu der des Wortes hinzu wirklich nötig und verständlich zu machen? Ein bestimmter Schwärmerkreis der Reformationszeit, voran S. Franck, bedurfte dieses heiligen Geistes nicht. Nach ihrer Ansicht besaß nämlich der Mensch schon von Natur im eigenen Inneren alles Gute und Wahre, Religiöse und Sittliche, es ist seinem Geiste eingestiftet und angeboren, und wenn der Mensch auf die Höhe seiner sittlichen und religiösen Kraft kommen will, so ist es nur nötig, daß diese Keime sich entfalten, daß die Hüllen und Decken, mit denen die sinnliche Natur des Menschen besseres Teil umschlungen hat, sich lösen und lüften. Dazu genügt aber vollkommen ein äußeres menschliches Wort, das wie ein Wegweiser auf den schon in jedem Menschen vorhandenen Besitz hinweist, indem es in aufgelöster Schrift mitteilt, was jenem in Stenographie eigen ist. Die Religion wird bei dieser Auffassuug aus einem lebendigen Verkehre mit dem überweltlichen Gott zu einer Auseinandersetzung der beiden Seelen in jedes Menschen Brust, bei der die höhere leicht über die niedere siegt. Zwei Haupteinwände gegen diese Auffassung, die zugleich die Notwendigkeit des heiligen Geistes erweisen, ergeben sich aus Luthers Religiosität. Indem diese naturalistische Auffassung auch heutigen Tages nicht nur bei jedem natürlichen Menschen herrscht, sondern bis weit hinein in die Reihen evangelischer Theologen mehr oder minder verschämte Anhänger zählt, darf auch das

gegen sie von Luther Gesagte noch vorbildliche Bedeutung beanspruchen. Nach Luther ist der Inhalt des Wortes, seine Vergebung wie seine Kraft etwas so Neues, dem natürlichen Menschen so diametral Entgegengesetztes, daß es zu seinem Eigentum nur durch göttliche Wirksamkeit gemacht werden, nicht aber aus seinem eigenen Inneren oder aus nur dieser Welt angehörigen Größen stammen kann. Den menschlich sündigen Willen brechen und ihm eine göttliche Richtung geben, vermag nur göttlich überweltlicher Wille. Gottes Pfeile prallen ab, so sagt Luther, „unnd das geschicht alslange, als durch menschen predigen die wort gesagt werden an mitwirken und ynnerlich eynschiffen gottes“ (W. A. I, 175). „Allhie hat Moses und jedermann lernen wüssen, das es nicht helffe, wie seer man predige, oder wie herrlich man Gottes Wort habe, wenn Gott nicht mitwirket und das hertz umbkere, das es lasse das wort eingehen und fassets, denn er muß das gedeien zu dem geben, was gepflantzet gesetzt und begossen ist“ (W. A. XVI, 121). Weil Luther die tiefe Verdorbenheit des menschlichen Herzens und seinen Widerstand gegen alle Gnade kannte, verlangte er nach dem Griffe einer göttlichen Hand, um die wuchernden Dornen und Disteln zu entfernen. Das Absehen vom heiligen Geist ist nur möglich bei einer Steigerung der natürlichen Kräfte des Menschen und bei einer Abschwächung seines Sündenstandes. Ist auch hier nicht der Ort, uns über das Recht der lutherischen Sündenschätzung zu verständigen, so mag doch die eine Bemerkung gestattet sein, wie gerade die modernsten wissenschaftlichen Untersuchungen, selbst wenn sie antichristliche Tendenz haben, sie aufs beste bestätigen. Nimmt man einmal Lombrosos Untersuchungen über den Verbrecher oder v. Öttingens Moralstatistik in der Hand, so zweifelt man keinen Augenblick mehr, daß wenn Menschen überhaupt geändert werden können, dies nur ein allmächtiger Gotteswille vermag, dem allein auf geistigem Gebiete Zedern zu brechen und Stahl zu knicken ein leichtes Spiel ist.

Das andere, was Luther — mehr instinktiv — gegen die Ausscheidung des Geistes aus der Verursachung des religiösen Erlebnisses geltend macht, ist die damit gegebene Zerstörung des unmittelbar lebendigen religiösen Verkehrs mit der Gottheit. Der Mensch will mit dem gegenwärtigen Gott in Beziehung treten, nicht

nur mit Taten Gottes in der Vergangenheit. Es genügt der Seele nicht, ſich an Tiſche zu ſetzen, die der liebe Gott einmal gedeckt hat, ſondern ſie will gegenwärtige, lebendige Tiſchgemeinſchaft mit ihm pflegen. Genau ſo wenig, wie ſich Luther im Abendmahle mit der Erinnerung begnügte an jenen Abend im gepflaſterten Saale und an Jeſu damaliges Brotbrechen, ſondern genau dasſelbe erleben will, wie die Zwölfe, nämlich die gnädige und wirkſame Gegenwart des Herrn in Leib und Blut, genau ſo genügt es ihm nicht, mit dem Worte zuſammentreffen, das der Geiſt einſt ſchuf, ſondern er will ſeine feurige, belebende Gegenwart ſelbſt ſpüren.

Nicht wie ein Begehren eigenſinniger Kinder iſt dies Verlangen Luthers aufzufaſſen, der ohne Grund auch das haben will, was andere hatten, ſondern wenn er den Geiſt zum Worte hinzubegehrt, ſo will er das darum, weil er ihm eine über das Wort hinausgreifende Wirkſamkeit zuerkennt. Die letzten Ausführungen deuteten ſchon an, worin ſie zu ſuchen iſt, nämlich in dem Vermögen, das, was das Wort ſagt, fordert, mitteilt, in die Wirklichkeit umzuſetzen. Wie das zu denken iſt, wird klarer werden, wenn wir Luthers Anſchauungen einmal in uns geläufige pſychologiſche Begriffe umſetzen. In jeder Perſönlichkeit unterſcheiden wir Verſtand und Wille. Zahlreiche Inhalte unſeres Verſtandes verfügen nicht über die Kraft, ſich in Willensbewegungen umzuſetzen. So können auch durch das Wort allerlei Erkenntniſſe in unſeren Kopf kommen, wie die, daß Buße und Glauben etwas Heilſames ſind, dennoch aber bereuen und glauben wir nicht. Dieſe Diſſonanzen hebt nach Luther der heilige Geiſt auf, er ſchlägt die Brücken zwiſchen Verſtand und Willen, macht die Vokabeln zu Wirklichkeiten. Aber iſt dazu wirklich eine göttliche Perſönlichkeit nötig, genügen nicht vielleicht menſchliche Perſönlichkeiten, um uns die Inhalte des Wortes ſo kräftig nahezubringen, daß wir uns danach richten? Wir haben doch ſchon alle die faszinierende Kraft eines gewaltigen Redners erlebt und wurden unter dem faſt fühlbaren Strome ſeiner Worte anderen Sinnes. In der neueren Theologie macht ſich ein ſtarker Zug nach einer ſolchen Wertung der Perſönlichkeit auch für Religion und Sittlichkeit geltend. Sittliche Perſönlichkeiten ſollen nur durch ſittliche Perſönlichkeiten zuſtande kommen, ſo ſagt man uns; Luther denkt anders, ihm bedeutet die menſchliche Perſönlichkeit und ihr

Zustand nichts für die Wirkung des Wortes. Dieses wird allein durch die Kraft des heiligen Geistes getragen, nicht aber durch die es vermittelnden Menschen: „Es thu nu der Teufel oder Mensch, ein Schalk oder Frommer solch Werk, er pflanze, säe oder begieße, so gehet gleichwohl die Ordnung und Befehl Gottes für sich und die Erde bringet ihr Frucht“ (E. A. 31, 364). Man wird zwar auch hier die Tendenz Luthers billigen können, ohne aber zuzugeben, daß er dem empirischen Tatbestande, der eine Abhängigkeit der religiösen Wirkung von dem Träger der Verkündigung beweist, gerecht geworden ist. Das lutherische Interesse, Gottes Wort gewiß in sich selbst und unabhängig von menschlichen Verkündigern zu machen, und das pietistische, daß Sittliches und Religiöses nur durch sittliche und religiöse Persönlichkeiten geweckt werden kann, verlangt eine Vermittlung, und eine befriedigende Lösung läßt sich, wie ich glaube, auch auf Grund sorgfältiger Beobachtung der Empirie gewinnen. Doch ist hier kein Anlaß, sie zu entwickeln.

III.

Wort und Geist wurden bisher im Interesse der Klarheit gesondert behandelt. In ihrer engen Verknüpfung besteht aber Luthers größte Tat. Für ihn gibt es nur Wort und Geist. Wo immer ein Wort erschallt, da ist auch der Geist gegenwärtig und wirksam und nirgends ist anderseits der Geist vorhanden, wo nicht ein Wort vorangegangen ist: „Innerlich handelt er mit uns durch den Heiligen Geist und Glauben sampt andren Gaben, aber das alles der Massen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen“ (E. A. 29, 208). In diesem Satze sind auch schon die theoretischen Formeln angedeutet, in denen Luther das Verhältnis der beiden Größen ausdrückt. Er läßt sie nicht parallel nebeneinander herlaufen, er läßt sie auch nicht nur miteinander zu gleichen Resultaten wirken, sondern er läßt eins durch das andere kommen, er denkt sie im Verhältnis zweier Kräfte, von denen das eine ein Mittel für das andere wird. In reicher, anschaulicher Sprache drückt Luther, der wie Christus selbst ja niemals abstrakt, sondern immer konkret und anschaulich dachte und redete, diese Beziehung aus. Bald ist das Wort Brücke, Steg, Weg, Leiter für

den Geist, bald ist es sein Werkzeug, Wagen, Symbol. Dann vergleicht er beide wieder mit Triebkraft und Same, mit Wasser und Röhre. Die Grundvorstellung Luthers ist die sog. instrumentale. Aber diese Aussagen Luthers überschreiten schon seine unmittelbar praktisch-religiösen Erkenntnisse über Wort und Geist, sie haben ein näheres Interesse nur für die, welche berufsmäßig mit dem Schmieden dogmatischer Formeln zu tun haben. Freilich kann man auch dabei von Luther lernen. Man betont zwar immer daß Luther kein Dogmatiker ist, und wenn man darunter Menschen versteht, die für ein dogmatisches Prokrustesbette selbst Stücke der religiösen Wirklichkeit abhauen, als auf Kosten seiner Eleganz es einmal in der Länge oder Breite umbauen, dann allerdings gehört Luther mit seinem ungerundeten Wirklichkeitssinne nicht zu ihnen; versteht man aber unter Dogmatikern Menschen, welche die religiöse Wirklichkeit recht und schlecht in klare und verständliche Begriffe zu fassen suchen, dann gehört Luther auch zu dieser ehrsamen Zunft. Und so wenig wir jede seiner Bemühungen nach dieser Richtung unbesehen übernehmen können, so bleibt doch auch hier weit mehr Weizen als Spreu bei ihm übrig. Auch die theoretische Formulierung des Verhältnisses von Wort und Geist gehört meines Erachtens zu dem Haltbaren bei Luther.

Luther ist in ihr weit glücklicher als die spätere altorthodoxe Dogmatik, die sich mit unserem Problem nach einem Streite um 1620 sehr eingehend beschäftigte. Sie kam dabei zu einer vollen Verschmelzung von Wort und Geist, und wickelte den Geist so ein ins Wort, daß man seine lebendige persönliche Art darüber vergessen mußte; ja sie behauptete, der Geist säße im Worte, auch wenn es nicht gebraucht würde, extra usum. Man hatte dabei eine Antwort auf eine Fragestellung gegeben, wie sie sich nur Stubengelehrte auszudenken vermögen. Über das Verhältnis von Wort und Geist, wenn sie *nicht* gebraucht würden, hatte Luther niemals nachgedacht, er überlegte nur, wie Wort und Geist zueinander ständen, wenn sie wirksam sind. So wenig wie ihn das Verhältnis von Leib und Blut Christi zu der auf dem Altar liegenden Hostie interessierte, sondern nur im Munde der Empfänger, so wenig die Beziehung zu dem unter der Bank liegenden Worte. Hören wir darüber noch eins seiner wunderbar kräftigen

Worte: „Paulus heißet es darum ein Schwert, daß er anzeige, wie man des Wortes brauchen müsse, wenn man den Teufel schlagen will, nämlich, daß man es muß treiben und üben mit predigen, hören, lernen. Nicht unter der Bank oder allein in Büchern lassen liegen, denn also kann es keine Kraft beweisen, noch dem Teufel Schaden tun, sondern daß man vom Leder ziehe, das Schwert zucke und fasse und stets damit um sich schlage, das ist durch das Predigtamt, und sonst mit Mund und Herzen treibe, daß es immer fein scharf und glatt bleibe" (E. A. 19, 235). So verbindet Luther mit dem aktiven Worte den Geist unauflöslich, nicht mit dem ruhenden. Freilich der Inhalt des lebendigen Gnadenmittelwortes führt zurück auf das ruhende Offenbarungswort der Schrift. Damit kämen wir auf den zweiten Punkt, in dem sich Geist und Wort berühren, ihn aber wollten wir von der diesmaligen Betrachtung ausschließen.

In Luthers Lehre vom Gnadenmittel des Wortes kommen einige der tiefsten Triebe seiner Religiosität und Theologie zum Ausdrucke. Man kann sie wiedergeben in dem Satze: Alles Menschliche, Schöpfungsmäßige ist ein Mittel für das Göttliche, die Geschichte ein Transparent für das Ewige. Jene neueren Unterscheidungen zwischen einem historischen und einem ewigen Christus bestehen für Luther nicht. Ihm ist der geschichtliche und der lebendige Christus eine zusammengehörende Einheit. Luther kennt auch nicht jenen Gegensatz zwischen Geistlichem und Natürlichem für den Erlösten. Alles Natürliche bietet vielmehr dem geistlichen Menschen den Spielraum seines Wirkens. Luther kennt im Sakrament keine Erinnerung ohne Gegenwart, kein Zeichen ohne Wirklichkeit, darum auch kein Wort von Gott ohne die Nähe seines Geistes, aber auch kein heimlich Raunen und Flüstern des Geistes ohne die Gegenwart heller, klarer Offenbarungsworte.

Wir verglichen am Anfange Luthers Schicksal mit dem eines alttestamentlichen Mannes. Er selbst ist oft mit einem anderen verglichen worden. Er ähnelt einem Elias an Kraft des Willens und Stärke des Geistes. Dann aber ist auch ihm gegenüber immer wieder die Bitte gerechtfertigt, die Bitte an Gott: Laß seinen Geist uns zwiefach dar, den Geist Luthers für unsere Theologie und unsere Kirche; dann ist uns wohl, dann genesen wir.

Das evangelische Verständnis der Sakramente.[1]

Wenn es eine besondere Aufgabe sein soll, das evangelische Verständnis der Sakramente zu entwickeln, so ist damit vorausgesetzt, daß der Begriff des Sakramentes nicht ohne weiteres zu ihm führt, sondern einer verschiedenartigen Interpretation fähig ist. Das ist um so natürlicher, als der Sakramentsbegriff weder in Jesu eigener Verkündigung, noch in der urchristlichen Predigt eine besondere Stätte hat. Darum kann auch das evangelische Verständnis der Sakramente nicht mit Hilfe eines äußerlichen Biblizismus durch Rückgriff auf einige „Stellen" gewonnen werden; ist doch durch die Schrift nicht einmal die Subsumtion von Taufe und Abendmahl unter einen übergreifenden Begriff wie den des Sakramentes vernotwendigt. Noch viel weniger ist durch sie seiner Definition etwa durch Zusammenfassung der beiden Handlungen gemeinsamen Merkmale eine deutliche Richtlinie gezogen. Eine „biblische Dogmatik" müßte sich auf die Nebeneinanderstellung von Wort, Taufe, Abendmahl beschränken, wobei eine etwas engere Zusammenrückung der beiden letzteren sich auf 1. Kor. 10, 1 ff. berufen könnte. Sowenig der Sakramentsbegriff aus der Schrift erwächst, sowenig auch aus der unmittelbaren religiösen Erfahrung. Das religiöse Erleben des einzelnen Christen wie der Gemeinde erfaßt immer nur die besonderen festumrissenen Handlungen von Taufe und Abendmahl, nicht aber einen von ihnen abgelösten und über ihnen

[1] Vortrag gehalten auf der zehnten Konferenz akademischer Dozenten zu Goslar 1905. Separat erschienen Leipzig 1906 Deichert'sche Verlagsb. (G. Böhme).

schwebenden Sakramentsbegriff. Diese Erkenntnis aber verbaut den Weg, durch Aufsuchen und Analyse eines religiösen Motivs, das dem Sakramentsbegriff zugrunde liegen soll, sich seines evangelischen Gehaltes zu bemächtigen. Ein solches Motiv ist nämlich gar nicht vorhanden und wie eine genauere Betrachtung dahinzielender Versuche zeigen würde, stets nur ein Kunstprodukt ohne Naturboden. Der Sakramentsbegriff ist nämlich keine primäre eigenständige religiöse Größe innerhalb des Christentums, sondern eine sekundäre, dogmatische Bildung, die bestimmte Tatbestände und Ausschnitte aus der christlichen Offenbarung und Erfahrung zwecks genaueren Verständnisses zusammenfaßt. Der Begriff des Sakramentes ist eine altkirchlich-dogmatische Schöpfung, die ihr Material genau so gut und so notwendig wie an anderen Punkten aus der ihr allein zur Verfügung stehenden antiken Gedankenwelt herübernahm. Ist aber der Sakramentsbegriff ein Produkt dogmatischen Denkens in Anknüpfung an einen ganz bestimmten natürlichen Gedankenkreis, so empfängt er seinen Inhalt von der Eigenart des dogmatischen Systems, dem er eingeordnet ist, und der in dieses herübergenommenen Tendenzen des gleichzeitigen natürlich-philosophischen Denkens. Daraus erklärt es sich auch, daß wir bei dem Ausdruck: „evangelisches Verständnis der Sakramente" nicht in erster Linie an das Urchristentum denken, sondern an eine bestimmte dogmatische Ausprägung des Evangeliums, wie sie im Protestantismus im Unterschied von einer andersartigen im Katholizismus vorliegt. Evangelisches und katholisches Verständnis der Sakramente unterscheiden sich deshalb so scharf, weil Katholizismus und Protestantismus ihr Gesamtverständnis des Christentums benutzt haben, um den Sakramentsbegriff ihm entsprechend zu bilden oder umzuprägen. Weder geschichtlich noch systematisch ist man durch Addition der Merkmale verschiedener einzelner Handlungen zu einem Sakramentsbegriff gekommen, sondern auf Grund einer bestimmten Auffassung des Christentums schuf oder akzeptierte man einen kongenialen Sakramentsbegriff, schlang ihn als einigendes Band um eine Reihe christlich-religiöser Akte, ja bestimmte deren Zahl und Eigenart erst auf Grund des vorhandenen allgemeinen Sakramentsbegriffes. Steht es aber so, dann ist der Weg, wie

wir zu einem wirklich evangelischen Verständnis der Sakramente kommen, gewiesen. Aus einem evangelischen Gesamtverständnis des Christentums, wie es in der evangelischen Dogmatik unter Verwertung einer ihr kongenialen natürlichen Begriffswelt vorliegt, sind die Beiträge und Konsequenzen für das Gebiet zu sammeln, auf dem der Begriff des Sakramentes Dienste tun will. Dies Gebiet ist — in aller Kürze bezeichnet — das der Heilserhaltung und Vermittlung oder noch knapper das der Gnadenmittel. Zunächst muß es ja überhaupt dahin gestellt bleiben, ob Taufe und Abendmahl notwendigerweise unter das genus proximum des Sakramentes zusammenzufassen und nicht einfach als zweites und drittes Gnadenmittel dem Worte anzuschließen sind. Ein Recht zu jenem Vorgehen liegt nur dann vor, wenn sich zwischen ihnen und dem Worte eine differentia specifica erweisen läßt. Unsere Aufgabe gewinnt darum einerseits ein umfassenderes, anderseits ein begrenzteres Ziel, als es das Thema andeutet. Einmal nämlich ist zu zeigen, welche Konsequenzen aus dem Systeme evangelischer Dogmatik im Unterschied von der katholischen für das Gebiet der Gnadenvermittlung überhaupt abfolgen und dann, ob sich auf Grund ihrer die Schöpfung eines besonderen evangelischen Sakramentsbegriffes neben dem Worte ermöglichen läßt. Schildert die evangelische Dogmatik das Heil in Christus und handelt sie demgemäß von Gott als dem Urheber dieses Heils, vom sündigen Menschen als seinem Empfänger, von Christus als dem geschichtlichen Vermittler des Heils und vom Geist als seinem gegenwärtigen und individuellen Zuerteiler, so werden sich im Anschluß an diese Einteilung am sichersten alle Merkmale und Kriterien ergeben, die das evangelische Verständnis der Gnadenmittel an sich tragen muß und die zur Aussonderung der Sakramente Anlaß geben können.

I.

Zu den unumgänglichen formalen Kennzeichen des christlichen, speziell des evangelischen Gottesbegriffes, gehört das der geistigen Persönlichkeit. Gott ist Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, actus purus; in ihm ist keine Potentialität und vor allen Dingen keine Natur, er ist nicht *οὐσία* im alten griechischen

Sinn, in ihm befindet sich kein dunkler Naturgrund, wie die Theosophen fabeln, sondern er ist Geist, bewußter Wille. Jedes Wesen wählt sich nun, wenn es wirksam werden will, die seiner Eigenart entsprechenden Mittel und kann nur durch sie handeln. Naturhafte Größen wirken durch naturhafte Mittel, Geister durch Medien mit geistiger Prägung. Darum müssen die Mittel, vermöge deren der persönliche Gott sich selbst, sein Heil mitteilt, in der Sphäre geistigen Personenlebens liegen. Genauer ergibt sich, daß alle Gnadenmittel sich als Produkte eines bewußten Willens charakterisieren müssen, die wieder bewußten Willen treffen wollen. Selbst wenn sie mit naturhaften Elementen und Handlungen verknüpft sind, kann in diesen niemals der Ausgangspunkt und der Inhalt ihrer Kraftwirkungen liegen, sondern beides muß von dem persönlichen Gotteswillen abhängen, der jene zu seinen Organen und Trägern erwählte. Ebenso müssen diese Medien imstande sein, bestimmte helle klare Gedanken Gottes auszuprägen und zugänglich zu machen mit der Tendenz, auf das höhere geistige Leben ihrer Empfänger nach der intellektuellen und Willensseite zu wirken und nicht nur dumpfe Stimmungen zu erzeugen. Erfordert der evangelische Gottesbegriff diese Konsequenzen, so ist damit das katholische Verständnis der Gnadenmittel oder wie wir bei der katholischen Ignorierung des Wortes sagen können, der Sakramente abgelehnt, soweit es magisch-naturhafte Züge an sich trägt. Es steht ja keineswegs so, als ob stetig in der katholischen Kirche und bei all ihren Theologen eine magisch-naturhafte Sakramentstheorie geherrscht hat. Duns Scotus und die ihm folgenden Theologen waren davon weit entfernt; aber mehr und mehr haben doch sonderlich im vulgären Bewußtsein Formeln wie die, daß die Sakramente: gratiam continent die Oberhand gewonnen und es ist die Meinung entstanden, als wenn die Sakramente — der Medizin gleich — die Kraft der Wirksamkeit in sich von Natur enthalten und es nur der äußerlich-leiblichen Berührung mit ihnen bedarf, um geheilt zu werden. Diese Meinungen sind aber nichts anderes als Folgerungen aus einem falschen Gottesbegriff. Gott ist als die *οὐσία*, als der große Medizinmann der Ausgangspunkt stofflicher, medizinischer Heilskräfte und diese können von ihm, als einer ruhenden Potenz, losgelöst und aus sich selbst wirksam vorgestellt werden. Schwindet diese

naturhafte und deistische Gottesvorstellung und wird sie durch die Erkenntnis Gottes als eines stetig aktiven geistigen Willens ersetzt, so können die Sakramente niemals in dem oben charakterisierten Sinne verstanden werden, sondern nur als Ausdrucksformen des stetigen, bewußten, göttlichen Willens.

Nur ein ungenügend evangelisch orientierter Gottesbegriff konnte auch zu der innerhalb der evangelischen Theologie hier und da vertretenen Auffassung führen, als sei es möglich unter den Gnadenmitteln zwischen solchen zu scheiden, die auf das bewußte Geistesleben des Menschen wirken und solchen, die sich an seine Naturbasis und das unbewußte Leben wenden. Letztere Aufgabe sollte dann den Sakramenten zukommen und so eine klare Scheidung zwischen ihnen und dem Worte möglich werden. Aber diese Theorie setzt als Subjekt und Ausgangspunkt der sakramentalen Wirkungen naturhafte und unbewußte Gotteskräfte voraus, die jedoch im Rahmen des evangelischen Gottesbegriffes keine Stätte haben. Von dieser Stellungnahme aus scheint sich die Ablehnung jeder realen Wirkung der Gnadenmittel, speziell der Taufe, auf Kinder zu ergeben. Aber doch mit Unrecht. Der eben gemachte Unterschied zwischen bewußtem und unbewußtem, geistigem Personenleben und Naturleben liegt ja nur bei Erwachsenen vor und die ganze Fragestellung ist gegenüber den Kindern gar nicht anwendbar. Das Problem bei der Kindertaufe ist darum ein anderes, nämlich, ob der Kinder undifferenziertes Geistes- und Naturleben jegliche reale Wirkung von seiten geistiger Persönlichkeiten ausschließt. Werden wir eine solche in bezug auf menschliche Persönlichkeiten nicht ablehnen, so noch viel weniger in bezug auf die Persönlichkeit Gottes. Wie es aber damit auch näher stehe, so dürfte klar geworden sein, — und nur darauf kam es hier an — daß mit der Beziehung der göttlichen Wirkung auf das höhere geistige Leben bei den Erwachsenen, einer Betätigung Gottes in den Kindern entsprechend ihrer besonderen psychologischen Organisation keineswegs präjudiziert ist.

Mit der Beschreibung Gottes als geistiger Persönlichkeit ist sein Wesen noch nicht einmal nach der formalen Seite hin genügend charakterisiert — denn jene kommt ja ebensogut auch dem Menschen zu — sondern erst mit seiner Bezeichnung als absoluter, oder wenn man die Beziehung zum religiösen Leben deutlicher hervorheben

will, als allwirksamer Persönlichkeit. Die ungeheure Bedeutung dieses Merkmales für das evangelische Verständnis Gottes und des ganzen Christentums kann nicht leicht überschätzt werden. Dafür sind unsere Reformatoren Zeugen, und auch das evangelische Verständnis der Gnadenmittel muß den Gedanken der absoluten göttlichen Souveränität scharf markieren.. Die Gnadenmittel sind und wirken nichts um ihrer selbst willen, und noch viel weniger etwas, um vorangehender oder nachfolgender menschlicher Betätigung willen. Die erstere Meinung wurde schon früher als katholisch abgelehnt, die zweite verlangt aber nicht minder entschiedene Zurückweisung. So wenig Gott von irgendeiner menschlichen Betätigung abhängig ist, sondern alles Menschliche schlechthin von ihm, so gewiß auch alle menschliche Freiheit nur seine Gabe, oder richtiger noch nur eine besondere Form seiner Allwirksamkeit ist, so sicher dürfen die Gnadenmittel und ihre Kraft nicht von irgendwelchem menschlichen Tun oder Verhalten abhängig gemacht werden, sondern allein von Gott. Die Sakramente sind was sie sind und geben, was sie geben als Schöpfungen und Kraftträger des allwirksamen Gottes, nicht aber um menschlicher Intention und Würdigkeit willen, die sich an sie heftet. Darum drängt gerade ihr evangelisches Verständnis vom evangelischen Gottesbegriff aus zu der Formel, daß die Gnadenmittel wirken: ex opere operato. Man pflegt ja sonst in der Ablehnung dieser Formel das evangelische Verständnis der Gnadenmittel besonders kräftig zum Ausdruck kommen zu lassen und bekennt sich ihr gegenüber wohl gar zu dem Satze von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operantis. Aber wie schon historisch angesehen die Interpretation jener ersten Formel keineswegs so einfach und massiv ist — auch Loofs machte in seiner Symbolik wieder einmal darauf aufmerksam (I S. 320) —, so ist erst recht das Urteil über sie vom Standort des Systematikers kompliziert. In einem Sinn — und er schlägt allerdings im Katholizismus vor — haben wir den Inhalt dieser Formel schon abgelehnt. Soll mit ihr gesagt werden, daß die Sakramente selbsttätige, kraftgefüllte Zaubermaschinen sind, dann liegt in dem ex opere operato etwas durch und durch Unevangelisches. Wird aber damit indiziert, daß die Gnadenmittel allein auf Grund des göttlichen Willens wirken, weil er sie einmal zu seinen Werkzeugen erwählt

hat und fort und fort mit seiner Kraft erfüllt, und daß ihre Wirkung von nichts anderem abhängt, dann liegt in der genannten These nur eine unausweichliche Konsequenz aus dem Bekenntnis zum allwirksamen Gott für das Gebiet der Gnadenmittel vor.

Sieht man die einzelnen Gnadenmittel unter dem Gesichtspunkt an, in welchem Maße sie geeignet sind, in dem Menschen den Eindruck hervorzurufen, wie das Heil allein auf Gottes Tun beruht, so ergibt sich eine Besonderheit für die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls gegenüber dem Worte und damit eine gewisse Motivierung sie zu einer Einheit, wie sie im Sakramentsbegriffe vorliegt, zusammenzuschließen. Bei der Produktion wie bei dem Empfang des Wortes schlägt der Eindruck der menschlichen Aktivität vor, während bei festumschriebenen, statutarischen Handlungen, wie Taufe und Abendmahl es sind, die Empfindung der Gegebenheit und Unabhängigkeit von menschlichem Tun überwiegt. Die orthodoxe These, welche das Wort der Predigt von dem sittlich-religiösen Stande des Predigers unabhängig machen will, stößt unwillkürlich immer wieder auf Bedenken; dagegen macht es keine Schwierigkeit bei Taufe und Abendmahl den Zustand des Administrierenden als gleichgültig zu denken, denn bei ihnen gibt er nichts aus seinem Eigenen, sondern er verlebendigt nur eine Handlung Gottes. Ebenso meinen wir dem Wort gegenüber vielmehr eigene Anstrengungen machen zu müssen, um es recht zu verstehen und nach ihm zu handeln; das Sakrament stellt uns demgegenüber ganz in die Situation des Empfangenden, der nichts tut und dem nur gegeben wird. Gott erscheint darum als der Allwirksame deutlicher in den Sakramenten als im Wort.

Lagen die bisher verwandten Merkmale des evangelischen Gottesbegriffes mehr auf der formalen Seite, so gilt es nun seiner inhaltlichen Bestimmtheiten, der Heiligkeit und Liebe, kombiniert zur heiligen Liebe in ihrer Bedeutsamkeit für unsere Frage zu gedenken. Ist Gott Liebe und Heiligkeit, so muß beides auch an den Mitteln wahrnehmbar sein, durch die er handelt. Ihre Bezeichnung als Gnadenmittel beweist deutlich, daß man den durch sie wirksamen Gott in erster Linie als Liebe erfaßt, und der Gedanke einer „qualitätslosen" Wirkung der Sakramente, wie sie in der katholischen Theologie zeitweilig geherrscht hat, ist im Protestantismus spurlos

verschwunden. Hielte man sich stetig gegenwärtig, daß Gott auch ein heiliger Gott ist, so wäre es unmöglich, aus dem evangelischen Verständnis der Gnadenmittel Meinungen, wie sie Paulus im 11. Kapitel des 1. Korintherbriefes durch den Hinweis auf die Gerichtswirkungen des Abendmahls oder Luther in dem „Essen zum Gericht" zum Ausdruck bringt, zu verbannen. Vielmehr muß sich Gottes Heiligkeit auch in den Mitteln seiner Betätigung dadurch wahrnehmbar machen, daß sie das Gott Widerstrebende von ihm fernhalten, abstoßen und durch Gericht vernichten.

Der Gott des christlichen Heils ist der dreifaltige Gott, er ist es, der auf die Menschheit in den Gnadenmitteln einwirkt. Jede der drei göttlichen Gestalten muß darum auch ihre Eigenart in ihnen abprägen, der Schöpfergott nicht minder wie der geschichtliche Erlöser- und der individuelle Erlösergott. Und das ist in der Tat der Fall, wie unsere ganze weitere trinitarisch orientierte Entwicklung dartun wird. Zunächst handelt es sich um die Erkenntnisse, die sich aus der Erfassung des Schöpfergottes für das evangelische Verständnis der Sakramente ergeben. Mit der Anerkennung Gottes als des Schöpfers ist im Rahmen der evangelischen Dogmatik nicht nur der gesamte natürliche Weltbestand auf Gott zurückgeführt, sondern auch das Urteil einbegriffen, daß die natürliche Schöpfung auf die Erlösung gestimmt ist. Der Schöpfungsboden ist so organisiert, daß er die Erlösung nicht nur zu tragen, sondern ihrer Durchführung auch zu dienen vermag, und die Erlösung greift darum aus der Schöpfung für sie brauchbare Produkte und Mittel heraus. Infolgedessen erscheint die Verwendung bestimmter Güter und Akte des natürlichen Lebens, wie des Wortes, der Waschung, des Brotes und Weines bei den Gnadenmitteln nicht nur als etwas Mögliches und Zulässiges, sondern als etwas Selbstverständliches und Gottgewolltes, das aus der Dienlichkeit der Schöpfung für die Erlösung abfolgt. Während die Scholastik in einer ihrer Hauptrichtungen und ihr nach die reformierte Theologie sich scheute, die göttliche Gnade durch natürliche Vorgänge und Elemente vermittelt sein zu lassen, und auch da, wo sie es tat, das Motiv in dem Willen Gottes durch diese „kreatürliche" Vermittlung die Menschen recht zu demütigen fand, sah das lutherische Verständnis auf Grund seines ehrlichen Schöpfungsglaubens und seines Bewußtseins um die enge Zu-

sammengehörigkeit von Schöpfung und Erlösung hier keinerlei Schwierigkeiten. Ist die ganze Natur Gottes Werk und nur ein durchlässiges Transparent seines Wesens, so kann er auch durch besondere Ausschnitte aus ihr in besonderer Weise als Erlösergott gegenwärtig werden. In gleicher Weise wie bei der Allwirksamkeit Gottes vermögen die Handlungen der Taufe und des Abendmahls in eindrucksvollerer Weise als das Wort dem Menschen deutlich zu machen, daß der sich ihm nahende Erlösergott zugleich auch der ist, welcher die Welt, die Natur für ihn geschaffen hat. So gewiß auch das Wort sinnlich-naturhaften Charakter an sich trägt, so sicher ist doch der „Erdgeruch", den die Sakramente ausströmen, bedeutend stärker und geeignet die Zusammenhänge mit der Natur viel derber einzuprägen.

Endlich gewinnt eine schon einmal kurz gestreifte Schwierigkeit aus der Gnadenmittellehre, wie denn das einzelne neuentstehende Gnadenmittel sich zu Gottes Tun verhält, Licht aus der Schöpfungslehre. Es handelt sich dabei nämlich nur um eine Spezialisierung aus dem umfassenden Problem, wie sich die stete Neuentstehung der Welt zu ihrer erstmaligen Setzung durch Gott verhält. Alle gegenwärtigen Erscheinungen beruhen auf der ersten und sind nur eine Fortsetzung und Erhaltung derjenigen Linie, die in der Schöpfung sogleich mit der Tendenz und Kraft zu dieser Verlängerung begonnen wurde. So ruht auch die Entstehung des einzelnen Gnadenmittels, der einzelnen Sakramentshandlung ganz auf Gottes einstmaligem schöpferischen Willen, wie er sich in ihrer Stiftung bekundete; er schloß sogleich seine Zerspaltung und Erhaltung für viele einzelne spätere Gnadenmittelschöpfungen in sich.

II.

Den Übergang von der dogmatischen Gotteslehre zur Anthropologie bildet die Schöpfung des Menschen. Er ist als Ganzer wie in allen Teilen das Werk Gottes und als solchen respektiert ihn Gott und berücksichtigt auch bei der Heilsanbietung genau die dem Menschen eignende Organisation. Ihre Erkenntnis liefert darum unmittelbare Beiträge für das rechte evangelische Verständnis der Gnadenmittel. Das Eigentümlichste am Menschen ist seine Zusammensetzung aus Leib und Geist. Beider überaus enge Verschlungenheit gehört zu den Lehnsätzen evangelischer Dogmatik,

die ſchon Schrift und Reformation aus der natürlichen Erfaſſung des Menſchenweſens herübergenommen haben. Darum gibt es weder Wirkungen nur auf den Geiſt oder nur auf den Leib, wenn auch das eine Mal der Leib das vermittelnde Organ und der Geiſt das Ziel oder die Sachlage eine umgekehrte iſt. In unſerem erſten Teile wurde ſchon feſtgeſtellt, daß der menſchliche Geiſt der eigentliche Strebepunkt der Gnadenmittelwirkungen iſt, und nicht die Natur, aber die dort einſeitig durchgeführte Betrachtung verlangt und geſtattet an dieſer Stelle eine zutreffende Mitberückſichtigung der Natur. Die Natur iſt auch bei dem Empfang der göttlichen Gnade in einer doppelten Weiſe mitbeteiligt, einmal vermittelt ſie dem Geiſt die Wirkungen, anderſeits wirkt der Geiſt auf ſie zurück. Die ſinnliche Form der Gnadenmittel iſt darum nicht etwas Zufälliges, das auch fehlen könnte, ſondern durch die phyſiſch-pſychiſche Organiſation des Menſchen bedingt. Sind dem Menſchen nun eine Mehrzahl von Sinnen gegeben, vermöge deren ſein Geiſt Inhalte gewinnt, und wächſt die Sicherheit jedes Eindruckes, auf je mehr Wegen er uns zuteil wird, ſo iſt es naheliegend und verſtändlich, daß uns Gott auch die Wirkungen ſeiner Gnade auf verſchiedenen Sinnenbahnen zukommen läßt. Der ſchöpfungsmäßigen Vielzahl der Sinne korreſpondiert eine Mehrzahl von Gnadenmitteln, die ſich an die verſchiedenen Eingangstore anſchließen, welche zu unſerem Geiſte führen. Darum ſtehen neben dem Worte noch andere Gnadenmittel, weil das Ohr noch das Auge und das Gefühl neben ſich hat. Schon die Scholaſtik hat ein Gewicht darauf gelegt, daß die Sakramente durch ihr repraesentare dem Auge die Wirklichkeiten der göttlichen Gnade zugänglich machen, die zum Geiſte weiter geleitet werden. Und die lutheriſchen Bekenntnisſchriften ſprechen ſich mehrfach in der gleichen Richtung aus: „Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda“ (Ap. R. 200). Damit wollen die Bekenntniſſe zugleich Wort und Sakrament voneinander unterſcheiden, und das Recht, unter dieſem Namen zwei der Gnadenmittel beſonders zuſammenzufaſſen, wird damit durch den weiteren Geſichtspunkt gerechtfertigt, daß beide ſich an andere Sinne wenden als das Wort. Aber wie unter den Sinnen eine gewiſſe Abſtufung und Abhängigkeit in ihren Fähigkeiten,

geistige Eindrücke zu vermitteln besteht, so dem entsprechend auch unter den Mitteln, die auf diesen oder jenen Sinn angewiesen sind. Und da das Gehör die meiste und verständlichste Zufuhr unserem Geiste bringt und die Erträgnisse der anderen Sinne leicht noch einer besonderen Interpretation bedürfen, wird schon von hieraus die übergreifende Bedeutung des Wortes unter den Gnadenmitteln klar.

Beschäftigte sich bisher unsere Betrachtung mit dem Tatbestande, daß der Geist von der vermittelnden Funktion der Sinne abhängig ist, so gilt es jetzt den anderen ins Auge zu fassen, daß jede Bewegung im geistigen Leben wiederum die Natur beeinflußt. Wie im natürlichen Leben jede Erhöhung unseres geistigen Lebensgefühles auch unsere körperliche Spannkraft stärkt, so wirken auch geistliche, religiös-sittliche Erhebungen des Seelenlebens auf dessen Naturbasis zurück. Darum ist es richtig, was Luther im Großen Katechismus sagt: „Weil nun beide Wasser und Wort eine Tauf ist, so muß auch beide Leib und Seele selig werden und ewig leben: die Seele durchs Wort, daran sie gläubet, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreifet, wie ers ergreifen kann“ (R. 544). Die Gnadenmittel bringen also nicht eine direkte Wirkung auf und in der menschlichen Natur zustande — so hatte ja auch Luther in einigen Privatschriften im Anschluß an altkirchliche Vorbilder vorübergehend gelehrt —, sie nähren nicht etwa die Keime eines Auferstehungsleibes, sondern sie wirken nur indirekt auf den Leib um seines Zusammenhanges mit der Seele willen. Damit ist aber etwas allen Gnadenmitteln Gemeinsames benannt, und nicht ein Spezifikum von Taufe und Abendmahl, so daß zum Wesensmerkmal des Sakramentes nicht die Wirkung auf die Natur gemacht werden kann, die vielmehr vom Wort in gleicher Weise ausgeht.

Die psychologische Organisation des Menschen lehrte uns die Notwendigkeit der besonderen Formen erkennen, vermöge deren ihn allein die Gnade erreichen kann; daß aber überhaupt Gnade sich ihm nähert und er ihrer bedarf, ruht nicht auf seiner schöpfungsmäßigen Ausstattung, sondern auf der Gestaltung, die sein Wesen durch die Sünde gewann. Daß es Gnade und Gnadenmittel gibt, beruht einzig und allein auf der Tatsache der Sünde, denn in ihrer Beseitigung und Ersetzung geht die Tendenz jener auf. Die allein

möglichen inhaltlichen Wirkungen der Gnadenmittel folgen darum schon mit Notwendigkeit aus dem evangelischen Verständnis der Sünde ab. Charakterisiert sich die Sünde als Glaubens- und Liebloſigkeit und einem daraus sich ergebenden falschen Egoismus, so können die Gnadenmitel kein anderes Ziel haben, als diese drei Momente samt der daran haftenden Schuld zu beseitigen und an ihre Stelle Glaube, Liebe und die rechte Selbstbehauptung zu setzen. Damit aber fällt jede Theorie, die den einzelnen Gnadenmitteln eine besondere inhaltliche Wirkung zuschreiben will dahin, sowohl die katholische, die einzelnen Sakramenten die Hervorrufung eines besonderen Charakters zueignet, wie die, welche den Sakramenten im Unterschied zum Wort eine eigentümliche Gabe vorbehalten möchte. Wie die Sünde eine ganze und einheitliche Größe ist und keines ihrer Elemente ohne das andere besteht, so ist auch die Gnade etwas Geschlossenes und Einfältiges, die durch jedes Mittel mit gleichem Gehalte kommt. Und das evangelische Verständnis der Gnadenmittel ist auch nach dieser Richtung schon in voller Schärfe von den Bekenntnissen festgelegt, wenn sie sagen idem effectus est verbi et ritus und unter diesem effectus Sündenvergebung und neues Leben verstehen samt der aus beiden folgenden Seligkeit.

Nach evangelischer Lehre hat die Sünde das servum arbitrium im Gefolge, d. h. die vollständige Unfähigkeit des Menschen zur Schuldbefreiung, zu Glaube und Liebe von sich aus. Erst Gott stellt und zwar durch die Gnadenmittel das arbitrium liberatum her. Ist das aber richtig, dann kann niemals irgend ein positiver Glaubens- oder Liebesakt, ja nicht einmal ein non resistere notwendige Vorbedingung der Gnadenmittelwirksamkeit sein, wenigstens wenn diese zur Begründung des neuen Lebens dienen soll. Ein servum arbitrium lehren und gleichzeitig den Glauben zur notwendigen Vorbedingung der Gnadenmittelwirkung zu machen oder betrübt zu sein, daß man die Erfüllung einer solchen Vorbedingung bei der Kindertaufe nicht nachweisen kann, ist ein merkwürdiger und unerträglicher Widerspruch.

Ist die erstmalige Entstehung der Sünde in der Menschheit schlechthin unverständlich, ist die Sünde das Irrationelle, das seinem Wesen nach jeder rationellen Erklärung widerstrebt und

durch eine solche geradezu zerstört würde, so ergibt sich daraus für die Gnadenmittellehre als notwendige Konsequenz der Verzicht jeder Antwort auf die Frage, wie der Mensch Gottes Gnadenwirkungen zu entrinnen und in Gerichtswirkungen umzuwandeln vermag. Vermögen wir die Entstehung der Sünde und ihr Dasein nicht zu enträtseln, so auch nicht ihre Fortdauer und ihr Beharren bis ans Ende. Die Erkenntnis, wie und warum ein einzelner Mensch durch den allwirksamen Gott in seinen Gnadenmitteln nicht umgewandelt wird, gehört nicht mehr zu dem offenbaren Willen Gottes und vermag darum auch kein Gegenstand dogmatischer Aussage zu sein. Und diese Unerklärbarkeit vermögen die unter dem Namen der Sakramente befaßten Gnadenmittel stärker eindrücklich zu machen als das Wort. Beim Worte liegt eine Reihe von Pseudoerklärungen näher, wie die, man habe nicht recht gehört, verstanden und darum auch den Gnadengehalt des Wortes nicht wirklich empfangen. Beim Sakramente dagegen ist durch die Form der Aneignung die menschliche Aktivität so weit als möglich reduziert und der sichere Eindruck des Empfanges gewährleistet, so daß bei ihm in weit stärkerem Maße das ungeheure Geheimnis, daß der eine angenommen und der andere verworfen wird, sich der Seele erschütternd aufdrängt und sie in die tiefreligiöse Stellung des Tons dem Töpfer gegenüber gezwungen wird.

III.

Hat Gott die Begnadigung der sündigen Menschheit in dem Eintritt des Erlösergottes in die Geschichte vollzogen, und an die Person und das Werk Jesu Christi geknüpft, so setzen die Gnadenmittel diese Geschichte voraus und nicht nur das katholische, sondern auch das evangelische Verständnis sieht in ihnen die Hinterlassenschaft Jesu Christi. Damit aber ist auch die dogmatische Erfassung der Gnadenmittel an die Betrachtung der Geschichte Jesu Christi und die Urkunden, in denen sie aufbehalten ist, gewiesen. Es steht ja nicht etwa so, als wenn wir erst in diesem dritten Teil unsere Gedankenbewegung durch die Offenbarungsgeschichte und ihre Urkunden leiten ließen, während wir bisher freihändig spekulierten und konstruierten. Vielmehr war auch alles Frühere schon an der Offenbarung und Schrift orientiert und wenn jetzt ein direkter Rekurs

auf beide ſtattfindet, ſo geſchieht das auch nicht vom rein hiſtoriſchen Standort aus, ſondern aus dem dogmatiſchen Intereſſe für unſer ſpezielles Gebiet die enge Verklammerung der ewigen Wirkſamkeit Gottes mit ſeiner geſchichtlichen zu erweiſen. Gott wirkt ſtetig nur in dem Gehalt und in den Formen, die er einmal in der ſich um Chriſtus konzentrierenden Heilsgeſchichte offenbart hat. Nur die Mittel können darum ſeinen gegenwärtigen Gnadendarbietungen dienen, die als ſolche in jener Geſchichte von ihm erwählt und legitimiert ſind. Wir hätten kein Recht und keine Gewißheit, beſtimmte Medien und Handlungen als Träger *chriſtlicher* Gnade zu beurteilen, wenn uns nicht beurkundet wäre, daß Chriſtus ſie dazu beſtimmt und befähigt hätte. Wir wären zugleich außerſtande, die Zahl und den Sinn der chriſtlichen Gnadenmittel zu beſtimmen, wenn uns die Offenbarung nicht dazu die Unterlage böte. Infolgedeſſen muß die Dogmatik für die von ihr als Gnadenmittel behaupteten Medien die Wurzeln in der Offenbarungsgeſchichte finden. Sofern die Offenbarung nicht mit dem Abſchluß des Lebens Jeſu zu Ende iſt, ſondern als integrierender Beſtandteil zu ihr die Fortführung und Interpretation des Lebens und Wirkens Chriſti durch die erſte Gemeinde gehört, würde ein Urſprung der Gnadenmittel in der „apoſtoliſchen" Offenbarung genügen, um ſie als genuinchriſtliche zu legitimieren. Der Begriff der Einſetzung der Gnadenmittel durch Chriſtus könnte für die Dogmatik die Weitſchaft bekommen, daß zu ihr auch ein Entſtammen aus dem *πνεῦμα Χριστοῦ*, wie es in der erſten Gemeinde waltete, zu rechnen wäre und nicht nur eine direkte Betätigung des hiſtoriſchen und auferſtandenen Chriſtus. Aber die Einwände, die gegen die Einſetzung beſtimmter Gnadenmittel wie Taufe und Abendmahl durch Chriſtus ſelbſt gemacht worden ſind, müßten doch noch weſentlich durchſchlagender ſein, um die Dogmatik zum Abbruch der altevangeliſchen Poſition zu nötigen, daß wir in den Sakramenten von Chriſtus ſelbſt eingeſetzte heilige Handlungen haben. Auch in der Gegenwart noch kann ſich die Dogmatik auf gründliche hiſtoriſche Unterſuchungen ſtützen, die ſowohl die Einwendungen gegen die Authentizität des Taufbefehls wie den neueren Hypotheſenwirrwarr über das Abendmahl nicht nur beſeitigen, ſondern durch ein weit beſſeres Verſtändnis der geſchichtlichen Wirklichkeit erſetzen.

Wie der Dogmatiker in der Behauptung der geschichtlichen Einsetzung bestimmter Handlungen und zwar der Taufe und des Abendmahls durch Christus von der Vorarbeit des Historikers abhängig ist, so ist er für die Bestimmung ihres Sinnes an die Resultate des Exegeten verwiesen. Ohne uns natürlich an dieser Stelle auf einzelnes einlassen zu können, faßt sich der Gesamteindruck der neusten und gesichertsten Interpretationen dahin zusammen, daß nach Jesu und der Apostel Meinung, wie durch ihr Wort so auch durch die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls eine reale Teilgabe an der Gemeinschaft des in Christo offenbaren Gottes und der durch ihn beschafften Güter des neuen Bundes stattfindet. Die neutestamentlichen Aussagen verhalten sich gegen die ganze spätere Fragestellung, ob jene Handlungen symbolisch oder realistisch zu deuten sind, völlig neutral und wenn man diese Terminologie überhaupt auf sie anwenden will, so wäre die Formel zu bilden, daß durch die Symbole die Realitäten kommen. Die Nennung des Namens Gottes vermittelt eine reale Verbindung mit Gott, das Begrabenwerden und Auferstehen im Taufbade eine wirkliche Verknüpfung mit Tod und Auferstehung Jesu, das Essen und Trinken den Empfang von Leib und Blut. Sucht man im N. T. nach einer näheren Auskunft über die Verbindung des sinnlichen Mittels und des unsichtbaren Gnadengutes, so bleibt man ohne Antwort, ebenso wenig leitet das N. T., wie schon in der Einleitung betont wurde, zu einer scharfen Absonderung der verschiedenen Gnadenhandlungen voneinander an. Wort, Taufe, Abendmahl bringen alle dasselbe: Gemeinschaft mit dem in Christus offenbaren Gott und den Ertrag des Werks Christi, den neuen Bund d. h. Sündenvergebung und Leben. Mag auch das Abendmahl in ganz besonderem Maße mit dem hauptsächlichsten Mittel der neuen Bundstiftung mit dem Leibe und dem Blute des in den Tod gehenden Christus in Verbindung setzen, so verknüpft uns doch auch die Taufe mit dem Tode Christi und das Wort bringt uns nicht minder den für uns gestorbenen Christus nahe. Nicht dem Inhalte, sondern der Form nach unterscheiden sich die Gnadenmittel nach dem neuen Testament, das Wort bedient sich des Lautes und des Gehörs, die beiden anderen Mittel sichtbarer Handlungen, um uns Christus zuzueignen. Die Taufe sondert sich noch dadurch von Wort und Abendmahl, dadurch daß ihre Form nur

eine einmalige Anwendung auf jeden Menschen zuläßt und ihre dauernde Wirksamkeit nicht wie bei Wort und Abendmahl durch wiederholte und neue Akte, sondern nur durch Rückerinnerung an ihren einstmaligen Vollzug erhalten wird. Aber unsere Aufgabe ist es nicht auf die geschichtlichen Aussagen über die einzelnen Gnadenmittel genauer einzugehen; die kurzen Streifzüge in das historische und exegetische Gebiet haben gezeigt, worauf es uns allein ankommt, daß die Dogmatik ein Recht hat die Gnadenmittel als geschichtliche Hinterlassenschaft Christi anzusehen, welche die Aufgabe haben ihn selbst und den Ertrag seines Werkes lebendig zu erhalten und real zuzueignen.

IV.

Sind die Gnadenmittel von Christus dazu geordnet, um ihn und den Ertrag seines Werkes in der Menschheit lebendig und für jeden einzelnen Menschen zugänglich zu erhalten, so fallen sie damit in die Betätigungssphäre des heiligen Geistes. Denn unter dem heiligen Geist verstehen wir denjenigen persönlichen Gotteswillen, der den Ertrag des Werkes Christi der Welt stetig gegenwärtig erhält und dem Einzelnen innerlich unter Berücksichtigung seiner individuellen Lage zueignet. Der heilige Geist produziert inhaltlich nichts Neues, er ist der Geist Jesu Christi und fällt insofern mit der Betätigung des erhöhten Christus zusammen. Seine Sonderart und Aufgabe liegt in der Form — diesen Ausdruck in möglichst umfassendem Sinne genommen — die er jenem Inhalt gibt. Er schmiegt die Geschichte Jesu Christi in Formen, die den wechselnden Erträgnissen und Bedürfnissen der gesamten Weltentwicklung entsprechen, mit der Tendenz jeder Generation den Eindruck zu vermitteln, daß Christus auch zu ihrem, ja gerade zu ihrem Herrn bestimmt ist und seine Werke herrlich sind „wie am ersten Tag". Er sucht den Einzelnen zur Unterwerfung unter Christum zu bringen, indem er in sein innerstes Persönleben eindringt und dessen Individualität entsprechend formt er das Angebot und die Durchsetzung des christlichen Heils. Ist das der Fall, so liegt auf der Hand, in welchem Maße die Ziele und die Zwecke des Heil. Geistes und die der Gnadenmittel in der gleichen Richtung liegen. Ja diese Identität ist so groß, daß man einen der beiden Faktoren zu streichen geneigt sein könnte um eine unnütze Doublette

zu vermeiden, indem man entweder den Geist ohne die Gnadenmittel oder die Gnadenmittel ohne den Geist Christi Erbe erhalten läßt. Aber beides ist unmöglich. Daß der Geist nicht ohne Mittel wirken kann, folgt einmal mit Notwendigkeit aus dem, was schon über die schöpfungsmäßige Organisation des Menschen bemerkt wurde. Aber auch die Erlösung als eine geschichtlich beschaffte vermag nicht anders als durch die Mittel, wie Geschichte überhaupt lebendig bleibt, nämlich durch die Tradition, bis in die Gegenwart zu reichen. Ohnedem würde die Offenbarungsgeschichte neutralisiert und jede Kontrolle dafür genommen, welche religiösen Erlebnisse in der Gegenwart mit Fug und Recht als christliche in Anspruch genommen werden können. Der Geist bedarf der Gnadenmittel, aber nicht minder die Gnadenmittel des Geistes, so daß ihre enge Verknüpfung mit dem Geiste zu den charakteristischen Merkmalen ihres evangelischen Verständnisses gehört. Die Meinung, daß die Gnadenmittel von sich aus genügende Wirkungskraft hätten, führt zu dem katholischen Satze von dem gratiam continere zurück, schaltet die lebendige Wirksamkeit Gottes aus und nimmt dem religiösen Erleben die Gewißheit es stets mit dem gegenwärtigen Gott und nicht nur mit einer historischen Fernwirkung zu tun zu haben. An die Stelle des göttlichen Geistes aber die psychische Kraft menschlicher Persönlichkeiten zu setzen, welche die Gnadenmittel handhaben, und von ihnen den Erfolg abzuleiten, ist ein so irreligiöser Gedanke, daß er unter evangelischen Theologen überhaupt undiskutierbar sein sollte.

Ist es die Aufgabe aller vom Geist getragenen Gnadenwirkungen die Geschichte Jesu Christi in die Gegenwart zu rücken, dann müssen alle Medien entweder den Charakter des Wortes tragen oder mit dem Wort wenigstens verbunden sein. Geschichte lebt nicht anders fort denn durchs Wort, stumme Handlungen entbehren der Historizität, auch Symbole können von sich aus nur auf zeitlose Wirklichkeiten hinweisen, nicht aber auf konkrete Fakta aus der Geschichte. Essen und Trinken und eine dreimalige Besprengung mit Wasser vermöchten an sich keinerlei Beziehungen zur christlichen Offenbarungsgeschichte herzustellen, das geschieht erst durch das deutende Wort. Gnadenmittel im evangelischen Verständnis können nur das Wort und mit dem Wort verknüpfte Handlungen sein. Diese Akzentuation des Wortes auch bei den Sakramenten gibt

einen der Grundgedanken ihrer reformatorischen Erfassung wieder. Immer wieder gedenkt Luther des augustinischen Satzes: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum und betont bei Taufe und Abendmahl unermüdlich, daß die Worte, so dastehen, die Hauptsache sind. Und zwar ist die Notwendigkeit des Wortes bei der göttlichen Gnadenhandlung sowohl eine objektive wie eine subjektive. Erst in und mit dem Worte wird Gott der Handlung in dem Sinne gegenwärtig, wie es bei ihrer Stiftung festgestellt wurde, wird sie objektiv von Gottes Seite aus zu einem Gnadenmittel. Durchs Wort aber wird auch erst die Handlung für den Empfänger mit einem bestimmten Inhalt ausgestattet und die Seele auf den Empfang genau charakterisierter und erfaßbarer Gnadengaben vorbereitet. Das Wort umkleidet die kommende Handlung für das Subjekt mit bestimmten Geschichtsbeziehungen und gegenwärtigen Realitäten und macht sie zugleich zu Trägern und Vermittlern von beiden. Nicht gibt das Wort schon das, was die Handlung bringt, sondern es kündet und deutet den Willen Gottes an, den er mit dem Essen und Trinken und der Wasserbesprengung verfolgen will.

Gehört so zu den Gnadenhandlungen unumgänglich das Wort, dann erhebt sich mit Notwendigkeit noch einmal und nun eigens an dieser Stelle das Problem, welches all unsere Ausführungen schon durchzog, ob denn auch das Umgekehrte der Fall ist d. h. ob zu dem Gnadenmittel des Wortes unentbehrlich noch besondere Gnadenhandlungen treten müssen. Auch hier haben schon unsere Alten im Anschluß an die Scholastik die richtige Antwort gefunden, und wir werden bei dem echt evangelischen Verständnis der Sakramente beharren, wenn wir mit jenen feststellen, daß die Sakramente nicht ex necessitate absoluta, sondern ordinata bestehen und non defectus, sed contemptus sacramenti damnat. Das Wort allein vermag uns in hinreichender Weise mit der Geschichte und mit der Gnade Jesu Christi in Verbindung zu setzen, Gottes Wille aber ist es gewesen, zu dem nackten Worte noch besondere ins Wort gefaßte Handlungen hinzuzufügen, um auch durch sie Sündenvergebung und neues Leben in unser armes Dasein hineinzutragen und zu erhalten. Nicht also durch künstliche Konstruktionen besonderer Unterschiede zwischen den Gnadenmitteln, sondern einfach durch dankbare

und gehorsame Untergebung unter des Herrn positive Bestimmungen kommt man zur festen und freudigen Schätzung auch der Sakramente. Gott gab das verbum in zwei Gestalten als verbum audibile und visibile, aber idem effectus est verbi et ritus. —

Das ist die Position der Bekenntnisschriften, und evangelischer und lutherischer als sie wollen wir nicht sein. Die Sakramente geben dieselbe Gnade wie das Wort und das einzige, was sich behaupten läßt ist dies, daß sie eine oder die andere Seite dieser Gnade durch ihre eigenartige Form besonders eindrucksvoll zu machen vermögen. Schon früher wurde gezeigt, wie es den Sakramenten vornehmlich gegeben ist, uns die Gnade als die des allerwirksamen Gottes, der Herr der von ihm geschaffenen Natur ist und bleibt, zugänglich zu machen. Der weitere Fortgang der Erörterung gestattet an dieser Stelle noch einige weitere Züge anzuschließen. Der heilige Geist will das Beruhen aller gegenwärtigen Gnade auf der Geschichte Christi deutlich machen und sie zugleich individualisieren. Zu beidem bieten gerade die Sakramente ihren Dienst an. Das Wort ist das beweglichere Element neben der statutarischen Handlung. Als lebendiges Kirchenwort — denn in dieser Gestalt ist es in erster Linie Gnadenmittel — vermag es sich verhältnismäßig leicht vom geschichtlichen Mutterboden zu entfernen, ja sich so zu wandeln, daß seine Wertung als christliches Zeugnis eine problematische wird. Den Gnadenhandlungen fehlt diese Beweglichkeit, sie bewegen sich in festen Formen und bei ihnen ist darum ihre Identität oder Differenz mit den Stiftungen des geschichtlichen Christus leichter festzustellen. So dienen sie denn dazu, um in besonders energischer und unbeseitbarer Weise den Zusammenhang der gegenwärtigen Gnade mit der geschichtlichen Offenbarung in Christus festzulegen. — Kommt dem Worte die Fähigkeit inhaltlicher Individualisierung und Umformung in höherem Maße zu als den Sakramenten, so vermögen diese in formaler Hinsicht die Aneignung und Bestimmung des Heiles für das Individuum greifbarer auszuprägen. Gegenüber der Gnadenanerbietung durch das Wort bleibt immer die doppelte Ausflucht: Sie gilt mir persönlich doch nicht oder sie ist mir nur äußerlich zuteil geworden. Beides hält gegenüber dem Sakramente nicht Stich, denn das Gnadengut wird gerade dem Einzelnen durch eine, speziell auf ihn bezogene Handlung zuteil. Die Taufe

unterſtellt den einzelnen der göttlichen Gnade und im Abendmahl wird mein Leib mit Chriſti Leib geſpeiſt. Das ſind Vorzüge des verbum visibile, aber einen ſpezifiſchen Unterſchied vom verbum audibile begründen auch ſie nicht.

Dieſen Verzicht wird man ſich aus unſerer bisher rein individualiſtiſch verlaufenen Betrachtung erklären und der Zuverſicht, daß eine Betrachtung vom Standort der Gemeinde zu einem viel ſchärfer umriſſenen Sakramentsbegriff führt, Ausdruck geben. Zunächſt müſſen wir ein Wort der Erklärung für die ſo ſpäte Berückſichtigung der Kirche vorausſchicken, das ſein volles Gewicht allerdings nur im ausgeführten Syſtem der Dogmatik zu erhalten vermöchte. Der Heil. Geiſt ſchafft durch die Gnadenmittel die Kirche, die nichts weiter iſt als die Gemeinſchaft derjenigen Einzelnen, an denen die Gnadenmittel ihr Ziel, nämlich die Zueignung von Sündenvergebung und neuem Leben erreicht haben. Infolgedeſſen muß ſowohl vom Heil. Geiſte, wie von den Gnadenmitteln als ſeinen Werkzeugen wie von deren Erfolg in den Einzelnen erſt geredet werden, ehe die Kirche in Sicht kommen kann; die causae ſind früher wie ihr Produkt. Wenn in der neueren Dogmatik — im Anſchluß an Schleiermacher — meiſt eine andere Gruppierung Platz gegriffen hat, ſo hängt das damit zuſammen, daß man in den Fußtapfen Schleiermachers den Heil. Geiſt mit dem kirchlichen Gemeingeiſt identifiziert und in ihm den Verwalter der Gnadenmittel wie den Produzenten des einzelnen Chriſtenlebens ſieht. Dann allerdings gehört die Kirche an die Stelle, wo bei uns der Heil. Geiſt ſteht; lehnt man aber dieſe Identifizierung von Heil. Geiſt und Kirche ab, ſo werden wir mit unſerer Anordnung das Rechte treffen.

Iſt die Kirche ausſchließliches Produkt der Gnadenmittel, ſo ergibt ſich, daß die Gnadenmittel ihre und zwar einzigen notae ſind. Wo die Gnadenmittel ſind, da iſt der allwirkſame Gott gegenwärtig und wo er iſt, fehlt es nie an Reſultaten, an begnadigten Menſchenkindern d. h. an Kirche, mögen es auch eitel Kinder in der Wiegen ſein. Und noch in einem zweiten Sinne gilt es, daß die Gnadenmittel die notae der Kirche ſind. Die Gnadenmittel bleiben nicht im Schwange, ohne daß Menſchen ſich ihrer bedienen und andere mit ihnen bedienen. Infolgedeſſen ge-

ſtattet das Vorhandenſein der Gnadenmittel den Schluß, daß ein Kreis von Menſchen vorhanden iſt, die ſich zu der ihnen zugänglichen Gnade bekennen. Die Gnadenmittel werden ſomit zu Bekenntniszeichen, und zwar zum Bekenntnis des gleichen Gnadenempfanges von Gott und der gleichen Verpflichtung für Gott. Und ſofern das Erleben der gleichen Gnade die Empfänger unter einander verknüpft und die gleichen Verpflichtungen nicht minder verbinden, zumal zu ihnen auch die gegenſeitige Liebe gehört, werden die Gnadenmittel zu Medien engen Zuſammenſchluſſes der Gemeinde untereinander. Freilich dieſe Folgen den Sakramenten im Unterſchiede zum Wort zueignen zu wollen, jenen gemeindliche, dieſem individuelle Bedeutung beilegen zu wollen, hält ſchärferem Nachdenken nicht Stand. Abgeſehen auch von den früheren Feſtſtellungen, wonach gerade die Sakramente der individuellen Heilszueignung dienen ſollten, vermittelt das Hören des Wortes, das Erleben der Wortwirkung und dann die Verkündigung des Wortes genau ſo gut Gemeinſchaft, wie die Sakramente. Und mit der Vergangenheit der Gemeinde, ihrer Geſchichte verknüpft das Wort ebenſo wie das Sakrament. Das einzige, was ſich der Empirie entſprechend und ohne phantaſtiſche Konſtruktion ſagen läßt, iſt, daß die Form der Sakramentsfeier — eigentlich aber doch auch nur beim Abendmahl — in ſtärkerem Maße die Empfindung der Gemeinſchaft erzeugt wie das Wort. Das Eſſen von einem Brot und das Trinken aus einem Kelch verhilft dazu. Aber dieſe Bezeugung menſchlicher Gemeinſchaft durch den Gebrauch der Gnadenmittel darf zu keinem hervorſtechenden Merkmal ihres evangeliſchen Verſtändniſſes gemacht werden, denn die Apologie ſagt mit Recht: „Deinde cogitant praecipue talem notam Christo placuisse, videlicet convivium, ut significaret mutuam inter Christianos coniunctionem atque amicitiam, quia symposia sunt signa foederum et amicitiae. Sed haec opinio est civilis, nec ostendit praecipuum usum rerum a Deo traditarum, tantum de caritate exercenda loquitur, quam homines profani et civiles utcunque intelligunt, de fide non loquitur, quae quid sit, pauci intelligunt. Sacramenta sunt signa voluntatis Dei erga nos, non tantum signa sunt hominum inter sese, et recte definiunt sacramenta in novo testamento

esse signa gratiae“ (R. 267). Auch die Bedeutung der Sakramente in bezug auf die Kirche ruht nicht in erster Linie auf dem, was Menschen mit ihnen oder auf Grund ihrer tun, sondern darauf, daß Gott durch sie Kirche schafft und erhält.

So kommen wir denn immer wieder von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zur Konzentration des evangelischen Verständnisses der Sakramente auf ihre Erfassung als Mittel und Erscheinungsformen der göttlichen Allwirksamkeit, um die in Christus beschaffte Gnade in der Welt in Einzelnen wie in einer besonderen Gemeinschaft lebendig zu erhalten.

Von hier aus fällt auch Licht auf eine letzte Frage, die mit dem evangelischen Verständnis der Gnadenmittel noch zusammenhängt, wenn ihre volle Erledigung auch über dessen Rahmen hinausführt. Das Ziel des göttlichen Handelns in den Gnadenmitteln ist die Zueignung von Sündenvergebung und neuem Leben, die aber des Menschen dauernden Besitz nur in den Formen des Glaubens und der Liebe werden. Glaube und Liebe sind somit die Produkte, nicht die Vorbedingungen der Gnadenmittelwirkungen; die Sakramente zielen auf sie in gleicher Weise, wie das Wort. Steht es aber so, dann besteht zwischen den beiden folgenden Sätzen der Bekenntnisschriften kein Widerspruch: „Atqui fides nostra sacramentum non efficit, sed tantum omnipotentis Dei atque Salvatoris nostri Jesu Christi certissimum verbum et institutio hoc praestant“ (R. 751) und: „Fides sacramenti, non sacramentum iustificat“ (R. 204). Ebensowenig besteht eine Distanz zwischen unserer früheren Annahme der Formel von der Wirksamkeit des Sakramentes ex opere operato und der jetzigen von seiner Glaubenswirkung. Denn zu dem opus operatum, das Gott durch die Gnadenmittel vollzieht, gehört als sein Abschluß die Erzeugung des Glaubens. Die Gnadenmittel bieten nicht etwas auf Grund vorhandenen Glaubens, sondern erwecken und mehren ihn. Warum es freilich Sakramentswirkungen ohne dies Resultat, ja mit gegenteiligem Erfolge gibt, geht über das Maß der uns zugänglichen Erkenntnisse hinaus, hindert aber nicht an der Zuversicht, daß Gott *πάντα ἐν πᾶσιν* wirke.

Materialismus und religiöse Erziehung.[1]

„Welcher ist unter euch Menschen, so ihn sein Sohn bittet um Brot, der ihm einen Stein biete? Oder so er ihn bittet um einen Fisch, der ihm eine Schlange biete?“ Diese Worte hat Jesus einst bei seiner Bergrede in die große ihn umlagernde Masse hineingeworfen in der Gewißheit, daß niemand zu ihm treten und sagen würde: Ich gebe meinen Kindern Steine und Schlangen. Und wer diese Frage heute mit lauter Stimme auf den Straßen und Märkten dieser gewaltigen Stadt wieder laut werden ließe, auch der würde kaum ein einziges Ja vernehmen. Selbst die Väter, die ihre Söhne den Diebstahl lehren, und selbst die Mütter, die ihre Töchter der Schande zuführen, würden sich doch scheuen, das frei und öffentlich als ihre bewußten Grundsätze zu bekennen. Denn so natürlich und so tief eingegraben in des Menschen Brust ist es, den Kindern Gutes zu geben und so unnatürlich, ihnen Verderbliches darzureichen. Das Beste erscheint uns gerade gut genug, wenn der Kinder zarte Hände sich bittend uns entgegenstrecken, wenn ihre Augen aufleuchten in heißem Wunsch.

Was aber ist das Beste, was im großen und ganzen die Erwachsenen der Jugend, eine Generation der kommenden darzubieten vermag? Nichts anderes als Erziehung. Erziehung will ein Doppeltes, das gute, gesichtete Erbe der Väter weiter geben und die Entstehung selbständiger, zielsicherer Persönlichkeiten ermöglichen.

[1] Vortrag gehalten in Hamburg 1904, separat erschienen im Verlag der Evangelischen Buchhandlung (Fr. Trümpler) Hamburg.

Nicht alles, was sich im Laufe der Jahrhunderte aufgeschichtet, ist wert, daß es bleibt und weitergetragen wird. So manchem Feuer gegenüber ist vielmehr unsere Aufgabe, es zu ersticken und zu verhüten, daß nicht auch noch die kommende Generation von ihm ergriffen werde. Rechte Erziehung sichtet darum das Erbe und gibt nur das Haltbare weiter. Aber die Erziehung hat das Ihre erst getan, wenn sie zum selbständigen Gebrauch des Überlieferten anleitet, so anleitet, daß es zum persönlichen eigenen Besitz zu werden vermag. Es ist nicht genug, den Kindern der Väter Hausrat in die Stube zu stellen, unbekümmert, ob sie damit wirtschaften können, vielmehr will seine selbständige Verwertung gelehrt sein und die Fähigkeit in der eigenen Zeit zu wirken und sich in ihr wohl zu fühlen. Erziehung will Charaktere schaffen, die alles aus der Vergangenheit Überkommene mit ihrem eigenen Wesen zur inneren Einheit verschmelzen, die daraus ein festes Ziel sich nehmen, dessen Verwirklichung ihr Leben dient, sich selbst den Frieden gewinnend und anderen die Tat darbietend. Geht aber die Erziehung auf den ganzen Menschen und will sie sein gesamtes Wesen formen, so kann Grundlage und Inhalt der Erziehung nur eine umfassende Größe sein, die den Menschen nach allen Seiten seines Wesens hin zu packen und zu bilden vermag. Grundlage der Erziehung kann darum nur eine Weltanschauung sein, die Antwort gibt auf die Frage nach dem, was die Dinge im Innersten zusammenhält, nach ihrem Woher und Wozu, nach ihrem Grund und ihrem Zweck. Denn nur aus einer Weltanschauung kann sich der einzelne entnehmen und ihm gesagt werden, wozu sein eigenes Leben dienen soll, und welche Mittel zur Verwirklichung seines Lebenszweckes not sind; nur eine Weltanschauung ermöglicht Charaktere. Und so steht denn in Wirklichkeit auch hinter aller erziehenden Tätigkeit in Schule und Haus, in Gesellschaft und Staat irgend eine Weltanschauung und umgekehrt drängt jede Weltanschauung danach, sich zur Grundlage der Erziehung im großen Stil zu machen. Nur wer die Jugend hat, hat die Zukunft, und wer, der von der Richtigkeit seines Standortes wirklich tief überzeugt ist, möchte nicht auch alle kommende Generationen von ihr überzeugt wissen! Jede mächtig anschwellende Strömung im Geistesleben streckt darum ihre Hände nach der Erziehung aus. So ist es denn nicht eine Verknüpfung

einander nichts angehender Dinge, wenn in dem mir gestellten Thema dieses Vortrages der Name einer bestimmten — der materialistischen Weltanschauung mit der Erziehung verbunden ist. Die Frage, deren Beantwortung die kurze Stunde uns vorlegt, ist darum die: Taugt der Materialismus als Grundlage der Erziehung, ist er gutes haltbares Erbe, vermag er Charaktere zu bilden? Und wenn zu dem Worte Erziehung das Beiwort der religiösen gesetzt ist, so sollen wir an die bisherige Grundlage der Erziehung, die Religion erinnert und an einen Scheideweg gestellt werden, ob Materialismus oder Religion fürder die herrschenden Mächte in der Erziehung sein sollen. Die Antwort wird sich uns von selbst in knappen Sätzen auf die Lippen legen, wenn wir wissen: Was ist Materialismus und wie steht es mit der Haltbarkeit des Materialismus. In Darstellung und Beurteilung des Materialismus möge sich die folgende Gedankenbewegung gliedern.

I.

Der Materialismus verfügt über ein ehrwürdiges Alter,[1]) keineswegs eine Schöpfung der Neuzeit oder gar des naturwissenschaftlichen Zeitalters, war er schon in der alten griechischen Philosophie, sonderlich in ihren Anfängen heimisch, um dann allerdings für eine Zeit während der geistigen Vorherrschaft der Ganzgroßen, eines Sokrates, Plato, Aristoteles zurückzutreten. Ausgangs der alten Welt erlebte er noch eine Nachblüte. Bis in das 17. Jahrhundert hinein blieb er ein Feuer unter der Asche. Aber wie die Meinung irrtümlich ist, im Mittelalter und in den Tagen der Reformation habe die christliche Weltanschauung unbestritten gesiegt, so wäre es auch falsch zu meinen, in diesen Zeitabschnitten sei der Materialismus gänzlich erstorben. Aus dem späten Mittelalter klingt uns ein kräftig materialistischer Satz, den die Menschen sogar in der Schenke zu gebrauchen pflegten, entgegen: Der Mensch hat eine Seele wie ein Vieh. Auch bei der Erneuerung der alten Welt und ihrer Gedanken im sogenannten Humanismus lebten Spuren des alten Materialismus wieder auf. Genauere Durcharbeitung

[1]) Für eine genauere Kenntnisnahme von der Geschichte des Materialismus sei auf Langes „Geschichte des Materialismus“ verwiesen.

und Erhebung zu einer wirklichen Macht erfuhr der Materialismus freilich erst im 17. Jahrhundert. Man pflegt als seine ersten Anbahner Gassendi und Descartes zu nennen. England, wo die „Aufklärung" am frühesten einsetzte, wurde im 17. und 18. Jahrhundert dann das Land, in dem der Materialismus seine gründlichste und nüchternste Durchführung gewann. Die praktische, der Hochschätzung der äußeren Güter zugewandte Lebensauffassung Englands, erwies sich der Verbreitung des Materialismus günstig. Von England sprang er nach Frankreich über und bekam hier seinen für die weitesten Kreise berechneten und faßbaren Zuschnitt. Ein kräftiges Schlagwort bildet den Titel der Schrift Lamettries: „L'homme machine", der Mensch ist weiter nichts als eine Maschine. Der Baron von Holbach nannte seine Darstellung des Materialismus „System der Natur". Wie wir Deutschen in der Weltentwicklung immer gern ein wenig nachklappen und das, was fremde Nationen einmal gehabt haben, auch haben wollen, so ist es auch mit dem Materialismus gegangen. Während im 18. Jahrhundert Goethe noch von Holbachs Buch gesagt hatte: „Es kam uns so grau, so cimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten," glaubten im 19. Jahrhundert eine Reihe von Männern, der Materialismus sei die grüne Weide des Lebens, auf die es nun an der Zeit sei, auch einmal die lieben Deutschen zu führen und grasen zu lassen; erst das 19. Jahrhundert hat den Materialismus in Deutschland in großem Umfange eingeführt und zur Weltanschauung weiterer Schichten unseres Volkes gemacht. Moleschott, Carl Voigt, Büchner sind die Hauptverbreiter des Materialismus gewesen. Büchners „Kraft und Stoff" hat die zahlreichsten Auflagen erreicht. Der Verfasser des Lebens Jesu, David Strauß, kann in dem letzten Abschnitt seines Lebens zu den Pionieren des Materialismus gezählt werden, auch der Philosoph Feuerbach steht ihm nicht allzu fern. Während aber alle diese Verfasser ihre dem Materialismus dienenden Schriften um die Mitte des 19. Jahrhunderts, spätestens in den siebenziger Jahren erscheinen ließen, hat das scheidende Jahrhundert noch einmal Bekenntnisse zum Materialismus gebracht. Die Erklärung des alten Büchner in seinem Manifest „Am Sterbelager des Jahrhunderts", daß er noch immer nichts gelernt habe, bedeutete zwar nicht viel, wohl aber das in dem-

selben Jahre (1899) erfolgende Erscheinen von Haeckels „Welträtseln". Die zahlreichen Auflagen, die dieses Buch erlebt hat, sind ein Zeugnis dafür, wie weite Volkskreise von dem Licht der Aufklärung noch nicht erreicht sind, und schreien danach, den Betörten die Augen zu öffnen.

So die Geschichte des Materialismus im knappsten Umriß. Und nun sein Wesen? Die Antwort auf diese Frage ist nicht so einfach, sintemal der Materialismus reichlich so viele Spielarten darbietet, wie die christliche Kirche Konfessionen und Sekten. Zu einheitlichen Glaubenssätzen hat es der Materialismus nicht gebracht und zwar deshalb nicht, weil nur sehr wenige seiner Vertreter den Mut und die geistige Kraft besessen haben, die materialistischen Grundgedanken zu Ende zu denken. Wenn wir Haeckel einen Materialisten genannt haben und ihn hauptsächlich berücksichtigen wollen, so ist uns nicht unbekannt, daß Haeckel selbst seine Einreihung in die Materialisten als eine „Verdächtigung" ablehnt, weil er eine Reihe von dem Materialismus widersprechenden Sätzen darbietet. Aber da für Haeckel die verschiedenen Weltanschauungen und Begriffe noch verwirrender als ein Mühlrad im Kopfe herumgehen, kann er nicht erwarten, daß wir alle Widersprüche seiner Gedankenbildung berücksichtigen. Wir können uns nur an seine Grundtendenzen halten, und diese sind materialistische. Denn mehr als ein Lächeln können doch keinem ernsten Denker die Behauptungen Haeckels abnötigen: „Bei völlig folgerichtigem Denken . . . nähern sich die Gegensätze des Theismus und Pantheismus, des Vitalismus und Mechanismus bis zur Berührung," (S. 152)[1] und man kann behaupten, daß „mein Monismus mit dem reinsten Monotheismus zusammenfällt." (S. 173.)[1] Auf gut Deutsch — Haeckels eindrucksvolle Größe beruht vor allem auf der gehäuften Anwendung von Fremdwörtern, unter denen er sich selbst nicht viel denkt, von seinen Lesern das gleiche wohl erhoffend — besagen diese Sätze nämlich: der Glaube an einen persönlichen Gott ist dasselbe, wie der Glaube an keinen persönlichen Gott, sondern an das All als Gottheit; die Annahme einer besonderen Lebenskraft ist

[1]) Die Zitate beziehen sich auf die Volksausgabe von Haeckels Welträtseln. 131.—140. Tausend.

dasſelbe, wie die Annahme keiner beſonderen Lebenskraft, das Bekenntnis zu der alleinigen Wirklichkeit von Kraftſtoff dasſelbe, wie die Beugung vor einem einzigen allmächtigen Gott, dem Schöpfer des Stoffes; Behauptungen, genau ſo zutreffend wie etwa die es wären, Feuer iſt dasſelbe wie Waſſer, die Erde wie die Sonne, das Jahr 1 wie das Jahr 2000. Eine ſolche Weltanſchauung hat den Vorzug, jenſeits der Begreifbarkeit und darum auch der Widerlegbarkeit zu liegen. Wir laſſen ſie fallen und kümmern uns um den Materialismus, auch um denjenigen Haeckels nur ſoweit, als er einen Sinn hat.

Wie ſchon der Name andeutet, iſt ſein Grundbegriff der der Materie oder des Stoffes. Alles was iſt, iſt körperlich, mit den Sinnen erfaßbar. Es gibt nichts, was nicht ſtofflich und ſinnlich erfaßbar wäre, das Körperliche, Ausgedehnte, Maſſige iſt das allein Wirkliche und Seiende. Wie aber ſollen wir uns dieſe Materie näher vorſtellen? Als eine Zuſammenſetzung von Atomen. Was aber ſind Atome? ſo fragen wir wißbegierig weiter. Ganz kleine Stoffteilchen, die ſich nicht mehr weiter zerteilen laſſen. „Obgleich ſie eine beſtimmte endliche Größe beſitzen, ſind ſie, vermöge ihrer Natur, ſelbſt nicht teilbar.“ (Haeckel.) Dieſe Atome und der ganze Stoff exiſtieren ſeit aller Ewigkeit, ſie ſind immer da, niemals geſchaffen, ſie liegen von Ewigkeit zu Ewigkeit im Weltenraum, immer in gleicher Maſſe, ſie werden niemals mehr und niemals weniger. Einer der gewichtigſten Stützpunkte des Materialismus bildet das Geſetz von der Erhaltung des Stoffes, oder wie Häckel es nennt, das Subſtanzgeſetz. Das Baumaterial der Welt haben wir in dem Stoff kennen gelernt, der ſich von Ewigkeit in dem unendlichen und unbegrenzten Weltenraum befunden hat. Jetzt möchten wir wiſſen, wie es zu dem Bau ſelbſt gekommen iſt. Dadurch, daß das Baumaterial ſich miteinander verband, in wechſelnde Formen überging, daß es ſich „entwickelte“. Die Atome gerieten in Bewegung, oder richtiger, ſie waren immer in Bewegung, ſie ſtießen ſich ab und ſie zogen ſich an, ſie gingen in andere Zuſtände über, etwa aus dem gasförmigen in den flüſſigen und aus dem flüſſigen in einen feſten Zuſtand. So entſtanden die Weltkörper, ſo auch unſere Mutter Erde, „ein vergängliches Sonnenſtäubchen im unendlichen Weltall“. (Haeckel, S. 12.) Und auf der Erde entwickelte ſich dann der Stoff

weiter, ohne daß irgend etwas Neues hinzukam, etwa eine besondere Kraft in Wirksamkeit trat. In vielen, vielen Millionen von Jahren entstand die unbelebte Welt, die Pflanzen- und die Tierwelt durch verschiedene, selbsttätige Umbildung des Stoffes. Jede Annahme einer besonderen Lebenskraft, bestimmter die Entwicklung leitender Zwecke und Ziele, ist streng auszuschließen. Zuletzt entstand der Mensch, „das jüngste und vollkommenste Ästchen des Primatenzweiges der Zottentiere". (Haeckel, S. 12.) „Auch wir Menschen sind nur vorübergehende Entwicklungszustände der ewigen Substanz". (Haeckel, S. 99.) Der Mensch aber hat nun nach landläufiger Annahme eine Seele, er verfügt über geistige Fähigkeiten, wie über das Denken, Fühlen und Wollen. Wie erwachsen sie denn aus dem Stoff? Der Materialismus steht hier vor dem schwersten Rätsel, darum ist auch die Uneinigkeit seiner Vertreter hier am größten. Zunächst macht er zwar siegesgewiß auf eine Reihe wissenschaftlicher Entdeckungen aufmerksam, welche die Verknüpfung geistiger und körperlicher Vorgänge beweisen, sonderlich im Gehirn. Aber es handelt sich ja um die Erklärung, warum diese körperlichen Gehirnvorgänge mit geistigen in Beziehung stehen, als solche gelten wollen, warum mit einem Schlage Erscheinungen auftreten, die sich mit der Wage nicht wiegen und mit der Zange nicht fassen lassen. Carl Voigt hat die einzig folgerichtige, vom materialistischen Standort aus mögliche Antwort gegeben, die Gedanken verhalten sich zum Gehirn wie Galle zur Leber und Urin zu den Nieren, das Geistige ist eine besondere Aussonderung des Körperlichen. Büchner war dieser Satz doch zu unbequem und er milderte ihn mit Moleschott dahin, daß der „Gedanke eine Bewegung des Stoffes" sei. Ja, Büchner ist sogar so bescheiden, um seine Ratlosigkeit zu bekennen, aber dennoch eigensinnig an seiner Behauptung festzuhalten: „Wir wissen allerdings nicht und werden es wahrscheinlich auch niemals wissen, wie und auf welche Weise die Bewegung der Gehirnstoffe Bewußtsein hervorbringt, aber daß es so ist, kann nur Blindheit oder böser Wille in Abrede stellen." Am geschicktesten weiß Haeckel über die Schwierigkeit hinwegzukommen. Er erklärt einfach, das seelische geistige Element hat von Ewigkeit in dem Stoff und in allen Entwicklungsformen des Stoffes gewohnt, wir hören darum wunderliche Phantasien von Zellseelen,

Gewebeseelen. Aber Haeckel merkt doch wenigstens noch, daß es mit der menschlichen Seele eine besondere Bewandtnis hat. Während jene Seelen unbewußt sind, besitzt die menschliche Seele und wie er meint auch die der höheren Tierarten in gleicher Weise Bewußtsein. Der springende Punkt für Haeckel ist daher die Entstehung des Bewußtseins zu erklären. Und das geschieht nun durch die Behauptung, es sei durch innere Spiegelung entstanden, ein etwas unvorsichtiger Satz, da die meisten Menschen doch mit dem Spiegel gut Bescheid wissen. Jedem ist darum vertraut, daß durch Spiegelung niemals etwas Neues entsteht, sondern nur Vorhandenes wiedergegeben wird. Um also Bewußtsein wiederzuspiegeln, muß Bewußtsein schon vorhanden sein. Die ganze Annahme ist weiter nichts, wie jemand mit Recht bemerkt hat, als eine Vorspiegelung seitens Häckels.[1])

Wie der Materialismus den Einzelgeist aus dem Stoff abzuleiten suchen muß, so auch das gesamte geistige Leben der Menschheit, wie es sonderlich seine Stätte in der Geschichte hat. Die Geschichte erscheint uns als getrieben durch menschlichen Willen und Geist. Aber freier Wille und Geist gibt es nicht, so werden wir belehrt. Der Mensch ist eine Maschine, ausschließlich von Naturkräften getrieben, die Geschichte darum nichts anderes, als ein großes Maschinenhaus, dessen einzelne Teile durch Hebel und Stangen miteinander verknüpft sind. Oder die Geschichte erscheint als ein großes Puppentheater, auf dem die Handelnden von unsichtbaren Drähten, welche der allmächtige Stoff in seiner Hand hält, hin- und hergestoßen und gedreht werden. Die sogenannte materialistische Geschichtstheorie, ausgebildet sonderlich von den Vätern des Sozialismus, Marx und Engels, läßt die treibenden Kräfte der Geschichtsbewegung ausschließlich materielle und zwar praktisch materielle sein. Hunger und Durst, das Verlangen nach mehr Geld und Gut sind die eigentlichen Triebfedern der großen Geschichtsereignisse. Auch Christentum und Reformation sind auf diese Weise zu erklären gesucht. Aber während der Materialismus das Geschichtsgeschehen, wenigstens in seiner Tatsächlichkeit nicht bestreitet,

---

[1]) So Hunzinger in seinen äußerst lesenswerten Abhandlungen über „Naturwissenschaft, Philosophie, Christentum". 1904. S. 21.

sondern nur anders erklärt, bestreitet er die Wirklichkeit weiter Gebiete des Geisteslebens überhaupt und erklärt sie spottend für eitel Hirngespinste. Alle Geschichts- und Naturphilosophie, die in der Entwicklung der Natur und Geschichte bestimmte geistige Zwecke und Ziele annimmt, die einen Plan und einen tieferen Sinn im Leben des Ganzen und des Einzelnen kennt, wird abgelehnt. Die Behauptung der Seelenkunde von einer besonderen Seele oder besonderer seelischer Erscheinungen wird verworfen. Und gar erst diejenige Philosophie, die ein besonderes, sich auf eine jenseits dieser sichtbaren Welt liegendes Geistesleben stützt (etwa Eucken), erscheint als etwas völlig Sinnloses vom materialistischen Standort. —

Hat sich auch im Laufe der Geschichte eine vorwiegend materialistische Welterklärung mit religiösen Gedanken, ja mit dem Christentum vertragen können, so haben doch die vergangenen zwei Jahrhunderte mit zunehmender Deutlichkeit erkennen lassen, daß Materialismus und Religionslosigkeit samt Christentumsfeindschaft Zwillingsgeschwister sind. Alle die oben als Förderer des Materialismus genannten Männer wie Lamettrie, Holbach, Voigt, Moleschott, Büchner, Strauß, Feuerbach, Haeckel sind mehr oder minder energische Gegner der Religion und des Christentums gewesen. Zweierlei ist ihnen in der Religion immer besonders anstößig gewesen, die Behauptung einer zweiten Welt neben dieser Welt und die Annahme einer ewigen Dauer des einzelnen Menschenwesens oder der Gottes- und Unsterblichkeitsgedanke. Haeckel bekämpft beides und zudem das Christentum in einer nicht mehr „stubenreinen" Weise, von der man in anständiger Gesellschaft nur unter Anwendung einiger Desinfektionsmittel, bestehend in kräftigen Ausdrücken, reden kann. Mehrfach erfrecht er sich Gott ein „gasförmiges Wirbeltier" zu nennen (S. 11) und die Möglichkeit eines ewigen Lebens sucht er mit der dummenjungens Bemerkung abzufertigen, daß viele Männer doch nicht ewig mit ihrer „besseren Hälfte" oder gar mit ihrer Schwiegermutter zusammen sein wollten. (S. 85.) Seine Stellung zu Christus erhellt aus dem Versuch, ihn auf Grund einer völlig haltlosen legendarischen Bemerkung des Celsus zum unehelichen Sohn eines römischen Hauptmanns Pantherus zu machen![1])

[1]) Diese Leistungen Haeckels haben ihre verdiente Zurechtweisung durch

Während der Materialismus sich so feindlich zur Religion und zum Christentum stellt, sucht er größtenteils mit Sittlichkeit und Kunst auf gutem Fuße zu leben. Häckel baut zum Schluß dem Guten, Schönen, Wahren Tempel mit Perlentoren und schwärmt von den Idealen der Wahrheit, Tugend, Schönheit. Ja er behauptet sogar, daß sein Tugendideal, das der Nächstenliebe, „größtenteils mit der christlichen Tugend" (S. 138) zusammenstimmt und er preist Christi Forderung der Nächstenliebe als „goldene Regel". Freilich stammt auch dies Lob nur aus Gedankenlosigkeit, denn später wird uns mitgeteilt, daß die Nächstenliebe den Egoismus nicht ausschließe, während dieser Ausschluß der Eigenliebe gerade das der christlichen Forderung der Nächstenliebe eigentümliche ist.

II.

In unsere Darstellung haben wir schon eine Reihe kritischer Urteile eingegliedert; allzugroßer Torheit gegenüber kann man nicht solange stumm bleiben. Jetzt mag sich unser Urteil zu einer umfassenden Kritik erweitern, die nichts anderes sein kann als ein stetes Gericht. Wir wandern, an dem Faden der Darstellung uns haltend, rückwärts und lassen zunächst Sittlichkeit, Kunst, Religion und dann die Wissenschaft ihr Urteil fällen. Die Sittlichkeit vermag sich mit dem Materialismus so wenig zu vertragen, wie Feuer und Wasser. Vom streng materialistischen Standort aus ist prinzipiell jede Sittlichkeit unmöglich. Denn alle sittlichen Forderungen setzen ein Doppeltes als gegeben voraus: Eine besondere von der Natur unterschiedene sittliche Welt und die Möglichkeit, daß diese sittliche Welt ändernd in die Naturwelt einzugreifen vermag. Die Forderung: du sollst lieben, setzt voraus, daß unsere Natur die Liebe nicht hat, daß sie aber vorhanden ist, und daß unsere liebloſe Natur durch die an sie gerichtete Forderung zur Liebe veranlaßt werden kann. Der Materialismus kennt aber nur die Naturwelt, nichts zweites neben ihr und in dieser Naturwelt verläuft alles mit eiserner Notwendigkeit. Der Mensch selbst ist ja nur eine Maschine, deren Räder stets nach der gleichen Richtung

---

Loofs „Anti-Haeckel" gefunden, dessen ehrverletzenden Nachweisen Haeckel leider mit einigen kindlichen Bemerkungen ausgewichen ist (vgl. S. 168 ff.)

hin laufen und deren Treibriemen immer nach der gleichen Melodie ächzen und stöhnen. Welch Widersinn und wie in den Wind gesprochen ist dann aber der sittliche Appell: „Du Maschine, drehe dich einmal um, zermalme nicht mehr, sondern liebe deinen Nächsten.“ Der alte Büchner hat sich doch in bezug auf das Verhältnis von Sittlichkeit und Materialismus offener ausgesprochen, wenn er meint, sittliche Anforderungen hätten nur bei den Menschen Aussicht auf Erfolg, wo „die Anlage“ dazu vorhanden ist, d. h. nur bei denen, die schon von Natur sittlich sind, also keine sittlichen Anforderungen mehr brauchen. Auch die Unterscheidung von Gut und Böse ist auf materialistischem Standort völlig unbegründet, wenn es doch nur eine Substanz gibt und ich der Mensch nichts anderes bin als eine notwendig vorübergehende Form dieses Stoffes. So wenig die Materie, der Stoff gut oder böse ist, so wenig bin ich es, ich, das kleine Stoffkorn; wie die Materie mich gebildet hat, so bin und so folge ich meinen Trieben. Was redest du mir da von gut und böse, als wenn es eine Spaltung in der Wirklichkeit gäbe?

Wunderlich reimt sich auch der Preis der Liebe bei einem Haeckel zusammen mit seiner Voraussetzung, daß das den Fortschritt in Natur und Geschichte bewirkende Prinzip der Kampf ums Dasein gewesen sei. Ist es wirklich so, daß wir allen Fortschritt in der Welt, auch die Entstehung des Menschen dem selbstsüchtigen Kampf ums Dasein, in dem einer rücksichtslos den anderen zu Boden trat, verdanken, ja ist es dann nicht wahrscheinlich, oder sogar notwendig, daß auch aller weitere Fortschritt in der Menschheitsgeschichte von der weiteren und noch kräftigeren Befolgung dieses Prinzipes abhängen wird? Was soll da die Liebe, der volle Gegensatz zum Kampf ums Dasein? Sie ist wie das Mädchen aus der Fremde, von dem man nicht weiß, wie sie plötzlich in die materialistische Weltbetrachtung hineintritt. Es gibt nur einen einzigen Denker, der auch für die Sittlichkeit folgerichtig aus den materialistischen Voraussetzungen, vor allen Dingen dem Kampf ums Dasein, die richtigen Nachsätze gezogen hat, das ist Friedrich Nietzsche. Wenn man aus jenem unreinlichen Mischmasch, wie ihn Haeckel zusammenbraut, zu diesem Denker kommt, fühlt man sich frei und klar. Er proklamiert auch für die Menschheit als

die höchste sittliche Forderung die rücksichtslose Durchsetzung der Natur, die schroffste Betätigung im Kampf ums Dasein, wo die Starken die Schwachen zu zermalmen haben. Er erkennt gerade in den sittlichen Forderungen des Christentums, besonders in der der Liebe, das Allerverderblichste, am meisten zu Bekämpfende. Und in der Tat, so ist es, christliche Sittlichkeit kann man nicht festhalten ohne den christlichen Glauben als Fundament. Es geht nicht an, einen ganz auf materialistischen Voraussetzungen ruhenden Tempel zu bauen und dann ein paar christliche Bilder hineinzuhängen. Das ist ein Schlag ins Gesicht für jeden, der auch nur ein wenig Stilgefühl hat. Freilich ist ja eine solche Halbheit, wie sie der Materialismus beliebt, ein unfreiwilliger Beweis für die geistige Macht, welche das Christentum auch über ihn noch ausübt. Nach Sonnenuntergang bleibt es ja immer noch eine Zeitlang hell. und auch der kann noch von dieser Helligkeit getroffen werden, der die Sonne selbst nicht mehr sah. Unsere ganze geistige Temperatur ist noch immer durchwärmt von jenem Feuer, das Jesus Christus auf Erden einst angezündet hat, und auch die werden von ihm noch in etwas erreicht, die schon Eisblöcke auftürmen. Aber täuschen wir uns nicht, je längere Zeit nach Sonnenuntergang verstreicht, desto dunkler wird es und je länger das Feuer erlischt und je höher das Eis steigt, desto kälter wird es. Je weiter das Christentum zurückträte, destoweniger würde auch der Materialismus gewillt sein, dessen „goldene Regeln" anzunehmen, desto entschiedener würde er auch die ihm allein entsprechende „Sittlichkeit", diejenige Nietzsches, zum Ausdruck bringen.

So wenig sich die Sittlichkeit mit dem Materialismus verträgt, so wenig auch die Kunst. Gewiß eine Weile kann man auch eine Kuh und den Pegasus zusammenspannen, aber es dauert nicht lange, dann reißt der Pegasus sich los und steigt empor und läßt die Kuh da unten. Haeckel verspricht der Kunst, sie würde von seinem naturwissenschaftlichen Monismus eine große Förderung erfahren. Worin besteht diese aber im Grunde? Nun, die Tiefseeforschung hat manche neue eigentümlich gebildete Lebewesen ans Licht gezogen, „prächtige Medusen und Korallen, abenteuerliche Mollusken und Krebse" (S. 137), und das würde doch der künstlerischen Betrachtung neue Vorlagen für die Phantasie geben und

so der Kunst einen bedeutsamern Aufschwung. Risum teneatis, amici, haltet das Lachen an, ihr Künstler! Oder habt ihr schon einmal ein stärkeres Mißverstehen des eigentlichen Wesens der Kunst erlebt? Gewiß, die Kunst hat es auch mit der Natur zu tun, sie entnimmt ihr die Vorlagen ihres Schaffens. Aber Kunst wird die Natur doch erst, wenn sie durch den Geist hindurchgeht oder wenn sie mindestens, wie man wohl gesagt hat, durch ein Temperament gesehen wird. Kunst kann mit dem Stoff allein nicht auskommen, sondern sie bedarf des Geistes, der den Stoff verklärt, der ihn benutzt als Veranschaulichungsmittel seiner Gedanken. Eine neue Wirklichkeit baut uns die Kunst auf; Mollusken und Krebse sind eine dankenswerte Bereicherung für die Photographie, aber nicht für die Kunst!

Noch entschiedener als Sittlichkeit und Kunst muß die Religion jedes Bündnis mit dem Materialismus abweisen und ihn von ihrem Richterstuhle aus verurteilen. Wenn Haeckel seinen Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft bezeichnet, so ist das entweder eine kindliche Spielerei mit Worten ohne jedes Nachdenken über ihren Sinn oder es ist ein berechneter Kunstgriff, um auch die Menschen für den Monismus zu gewinnen, die auf die Religion noch etwas halten. Religion ist Verkehrsgemeinschaft mit der Überwelt, der Gottheit. Sie setzt daher nicht nur die Wirklichkeit einer geistigen, neben der natürlichen Welt, sondern auch noch das Dasein einer geistlichen, jenseitigen, ewigen Welt voraus; neben Natur und Geist tritt für sie Gott. Und zwar — das ist das zweite, was die Religion nicht missen kann — lebt sie des Glaubens, daß dieser Gott sich selbst den Menschen erschlossen, offenbart, den Vorhang vor der ewigen Welt zurückgeschlagen hat. Die Religion kann keine Weltanschauung dulden und sie muß jede als verfehlt, als unfertig oder verkehrt beurteilen, die nicht Raum läßt für Gott und seine Offenbarung. Beides aber tut Haeckel nicht, Gott und Offenbarung sind vielmehr die beiden Säulen, nach denen er seine Hand — freilich keine Simsonshand, sondern nur die des Primatenzweiges der Zottentiere — ausstreckt. Und noch eine Voraussetzung kann der Materialismus nicht teilen, welche die Religion, speziell das Christentum als unumgänglich notwendig fordert, nämlich die, daß der Mensch der Gottheit bedürftig ist und

nur durch die Gemeinschaft mit ihr an den Stachelzäunen des Lebens unzerfetzt vorüber und auf die freie Höhe des Daseins kommen kann. Nur der, welcher selbst den Weg zur Quelle nicht findet, wer an der eigenen Kraft verzagt, kann es begreifen, wozu die Gemeinschaft mit Gott in der Religion dem Menschen gegeben ist, was sie ihm zu bringen vermag, nämlich den Frieden und die Tat. Nach materialistischer Auffassung ist der Mensch kein bedürftiges, sondern ein selbstgenügsames Wesen, das ohne Stecken und Stab durch die Täler des Lebens zu gehen und seine Hügel zu erklimmen vermag. Zwar ist es wunderlich, daß derselbe Haeckel, der den Größenwahn des Menschen, sich ein Ebenbild Gottes zu nennen, nicht genug zu verspotten weiß, ihn dann andrerseits — allerdings erst, wenn er ein Ebenbild Haeckels geworden ist — nicht hoch genug erheben und nicht selbständig genug machen kann. Damit aber nimmt er den Menschen jede innere Resonanz für die Religion.

Wie die Religion ihre entschiedenste Kraftentfaltung im Christentum erfährt, so wird die Spannung zwischen Materialismus und Christentum am schroffsten. Wir haben an früherer Stelle gesehen, wie Haeckel selbst einen tiefen Griff in Schmutz und Kot nicht scheut, um das Christentum zu beschimpfen. Aber auch die christliche Wahrheit erhebt sich in ihrer ganzen Majestät und Kühle und wirft den Materialismus aus ihrem Tempel, auch aus ihren Vorhöfen. Denn sie führt ja geradenwegs ins Hochland der Ewigkeit, zu einem allmächtigen Gott, der Geist und Wille ist, zu einem Gott, der seine Gedanken und Zwecke in die Welt gelegt hat und sie nach einem vorbedachten Plan leitet. Das Christentum behauptet, daß der Mensch allein über die Wunden, welche das Leben schlägt, nicht hinfortkommt, und nicht seine volle Kraft selbst auszulösen vermag. Ja, das Christentum, so entschieden es auch den Menschen in der Zeitlichkeit an den Pflug stellt, jede Arbeit und jeden Beruf preist und adelt, so offene Augen es auch hat für die Schönheit des rauschenden Meeres und des wallenden Kornes, das Letzte und Höchste sieht es in dem allen doch nicht; das Höchste ist ihm die Herrschaft des allmächtigen Gottes in Christo Jesu zu erleben und Dienst in seinem Reiche zu tun hier zeitlich und dort ewiglich. Doch genug,

die angeschlagenen Klänge lassen deutlich genug die Disharmonie zwischen den Glocken aus der Höhe und denen aus der Tiefe empfinden. —

Sittlichkeit, Kunst, Religion haben ihr Urteil über den Materialismus abgegeben, es lautete wider ihn. Aber was kümmert mich das Urteil dieser drei, so kann uns jemand sagen, wenn die Wissenschaft sich für den Materialismus ausspricht! Ich will die Wahrheit, die Wirklichkeit und wenn alle das Leben verklärende Mächte darüber zugrunde gehen müßten! Was lockt mich die Kunst, was fördert mich die Sittlichkeit, was erhebt mich die Religion, wenn sie der harten Weltwirklichkeit widerstreben? Gemach, auch wir lieben die Wissenschaft, auch wir beugen uns vor ihren Ergebnissen, auch wir geben alles daran für Wahrheit und Wirklichkeit; wir sind auch nicht mit dem Schein zufrieden, sondern suchen das Sein, unser Begehren geht auch nicht auf die blinkende Oberfläche, sondern auf die stille Tiefe darunter. So rufen denn beide Seiten die Wissenschaft an und sie tue nun ihren Entscheid! Wer einigermaßen in der Wissenschaft bewandert ist, wer ihre geistigen Häupter kennt, der wird wissen, wie wenig freundlich sie gerade als Männer der Wissenschaft dem Materialismus gesonnen sind. Auf den Höhen der Wissenschaft, vor allen Dingen auch der Naturwissenschaft — so kann man ohne jede Übertreibung behaupten — ist der Materialismus längst überwunden und aufgegeben. Es geht mit ihm wie mit so manchem Gießbache; sind seine Quellen in der Höhe längst versiegt, so plätschern seine Wellen in der Tiefe und in der Niederung doch noch eine Zeitlang weiter. Wenn irgend eine Ansicht in den wissenschaftlich führenden Kreisen längst ausgespielt hat, pflegt sie gewöhnlich erst in den der Wissenschaft ferner stehenden Kreise eine Rolle zu spielen. Der unverdächtigste Zeuge für die Richtigkeit dieser Behauptung in bezug auf den Materialismus ist Haeckel in seinen Welträtseln selbst. In ihnen nämlich muß er gerade die hervorragendsten Geister als seine Gegner anführen. So nennt er selbst Du Bois Reymond und Virchow (S. 44), die mit als die bedeutendsten Forschern auf ihrem Gebiet gegolten haben und noch gelten und deren überaus scharfen Gegensatz — Du Bois Reymond konnte nicht beißend genug über Haeckel spotten — man gewiß nicht auf orthodox-kirchliche Voreingenommenheit zurückführen

kann. Nicht anders steht einer der hervorragendsten Philosophen der Gegenwart W. Wundt (S. 44), dessen Urteil um so mehr ins Gewicht fällt, als er auch Sachkenner gerade auf naturwissenschaftlichem Gebiet ist. Und ein anderer Philosoph von nicht geringem Ruf, Paulsen in Berlin, hat sein Urteil über Haeckels Welträtsel in den Satz zusammengefaßt: „Ich habe mit brennender Scham dieses Buch gelesen, mit Scham über den Stand der allgemeinen Bildung und der philosophischen Bildung unseres Volkes. Daß ein solches Buch möglich war, daß es geschrieben, gedruckt, gekauft, gelesen, bewundert, geglaubt werden konnte bei dem Volk, das einen Kant, einen Goethe, einen Schopenhauer besitzt, das ist schmerzlich." (Philosophia militans 1901 S. 187.) Auf eine große wissenschaftliche Schätzung bei Naturwissenschaftlern und Philosophen läßt das Angeführte nicht gerade schließen![1])

Die Wissenschaft hat mancherlei gegen den Materialismus zu sagen, wir können nur einiges von ihren Einreden hören und müssen das, was schwierigere Gedankenbewegungen erfordert, zurückstellen. Nach dem Materialismus scheint uns der Stoff einfach gegeben und ohne jede Vermittlung zugänglich zu sein. Aber der Stoff kommt uns nur durch die Vermittlung des denkendes Geistes nahe. Wir pflegen zwischen einer Innenwelt und einer Außerwelt zu unterscheiden. Das uns zunächst gegebene ist die Innenwelt, nur durch ihre Vermittlung kommen wir mit der Außenwelt in Beziehung. Und nur das, was von der Außenwelt auf uns wirkt, lernen wir kennen. Und nicht einmal alles in der Außenwelt Wirksame wird von uns erfaßt, sondern nur dasjenige, was wir empfinden. Aber noch ein drittes ist notwendig, die Empfindungen müssen von uns in klare Gedanken und Begriffe umgesetzt werden. In der Außenwelt sei irgend ein Licht vorhanden. Solange dieses Licht nicht auf mich wirkt, d. h. Strahlen auf mich hinsendet, ist es für mich nicht da; doch gibt es nun auch Lichtarten, die Strahlen ausgehen lassen, ich empfinde sie aber nicht, dieses unempfundene Licht existiert für mich dann auch noch nicht. Endlich können diese

[1]) Wer sich genauer über die Schätzung Haeckels in der Naturwissenschaft unterrichten will, findet reiches aktenmäßiges Material bei Dennert „Die Wahrheit über E. Haeckel und seine Welträtsel nach dem Urteil seiner Fachgenossen". Halle 1901.

Empfindungen dunkle und verworrene bleiben, ich merke zwar, daß meine Augen irgendwie getroffen werden, ich kann mir aber keine klare Vorstellung machen, was dahinter steckt. Erst wenn ich die Lichtempfindungen in den Gedanken verwandle: dies bestimmte Licht steht hinter ihnen, habe ich ein Stück der Außenwelt erkannt. Genau so aber steht es mit dem Stoff, er muß erst auf uns wirken, Empfindungen und endlich Gedanken auslösen, eher besteht er für uns nicht. Das Geistige ist das zunächst gegebene, von unseren Gedanken schließen wir zurück auf Empfindungen, von Empfindungen auf Wirkungen und — dann erst auf den Stoff. Wären uns diese geistigen Vermittlungen nicht gegeben, so kämen wir auch niemals zum Stoff. *In unserem Geist erst entsteht die Vorstellung des Stoffes.* Und diese Vorstellung würde niemals entstehen, wenn es neben dem Stoff nicht auch einen Geist gäbe. So wenig es ohne Finsternis Licht gibt, ohne Flüssiges Festes, so wenig Stoff ohne daneben Geist. Einer dieser Begriffe besteht nur mit dem anderen oder er besteht überhaupt nicht.

Wie der Materialismus sich in dem Glauben täuscht, den Stoff ohne Geist erklären, so täuscht er sich auch über seine Fähigkeit, das Wesen des Stoffes uns klarmachen zu können. Der Stoff sollte eine Zusammensetzung aus Atomen, d. h. ganz kleinen Stoffteilchen sein. Diese Erklärung macht uns genau so klug, als wenn wir auf die Frage: Was ist Wasser? die Antwort erhielten: Eine Zusammensetzung von lauter kleinen Wasserteilchen. Gehen wir dem Begriff des Atomes zu Leibe, so zerrinnt er uns auch zwischen den Fingern. Das Merkmal alles Stoffes ist seine sinnliche Erfaßbarkeit, seine Teilbarkeit und Wägbarkeit. Das Atom ist nun aber weder sinnlich erfaßbar, noch teilbar oder wägbar, mithin nicht mehr stofflich, sondern ein gedachter geistiger Begriff. Der Materialismus endet mit seiner Erklärung des Stoffes bei einem sogenannten *geistigen Grenzbegriff!* Am Schluß seiner Welträtsel entschlüpft darum selbst Haeckel ein Geständnis seiner Unwissenheit in dem entscheidenden Punkt: „Ja, wir müssen sogar eingestehen, daß uns dieses eigentliche Wesen der Substanz immer wunderbarer und rätselhafter wird, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute, der Materie und Energie, eindringen . . .“ (S. 151).

Wie der Materialismus in vollendeter Ratlosigkeit über das Wesen der Materie endet, so nicht minder über ihr Woher. Sie ist ewig, wird uns gesagt, damit Punktum! Bewiesen wird es nicht, sondern nur geglaubt. Wir haben nichts dawider, wenn die Menschen zu der Erkenntnis kommen, daß die letzten Rätsel der Welt nur durch Glauben gelöst werden, wogegen wir Front machen, ist nur dies, daß man uns Glaubenssätze als Resultate der Wissenschaft vortäuschen will. Mit der Wissenschaft hat der Satz von der Ewigkeit des Stoffes nichts zu tun. Und unter den Glaubenssätzen scheint uns die Behauptung, daß der Stoff aus den Schöpferhänden eines allmächtigen Gottes komme, noch immer reichlich so vernünftig zu sein, wie der von der Ewigkeit des Stoffes. Auch die Erklärung, welche der Materialismus für die weitere Entwicklung des Stoffes zu unserer so vielgestaltigen und buntfarbigen Welt hin hat, will gerade unserer „Vernunft" nicht recht einleuchten. Alles soll sich ohne bestimmte Ziele und Zwecke, ohne vorbedachte Pläne „von selbst" entwickelt haben! Wer es glauben kann, der glaube es, aber er glaube dann auch, daß eine vielräderige, kunstvolle Maschine von selbst durch das Zusammentreten ihrer einzelnen Räder entstanden, und sie nicht durch einen klugen Maschinenbauer zusammengefügt sei. Und wendet man gegen dies Gleichnis ein, daß doch aber in der Welt soviel Zielloses, ja Zweckwidriges vorhanden sei, so sind wir Christen nicht gemeint, das zu bestreiten. In unserer Weltanschauung spielt ja das Zweckwidrige, das Nichtseinsollende, das Sündige und seine Beseitigung eine große Rolle. Aber so wenig der Umstand, daß eine Maschine statt eines Brettes auch einmal einen menschlichen Arm zermalmt, wider ihre Herstellung durch einen klugen Baumeister spricht, so wenig auch das Zweckwidrige in der Welt gegen ihre Herstellung und ihre Entwicklung nach einem bestimmten Plan. —

Innerhalb der Entwicklung muß der Materialismus uns noch vor so manche für ihn verschlossene Türe führen. Woher das Leben, die lebendige Zelle? Es hat Zeiten im 19. Jahrhundert gegeben, wo die strenge Wissenschaft vermöge bedeutsamer Entdeckungen glaubte, hart vor einer zureichenden Antwort zu stehen, wo sie meinte, das Lebendige aus einer selbsttätigen Zusammensetzung von Unlebendigem erklären zu können. Diese Hoffnung ist im Kreise

der ernsten Forscher im Schwinden begriffen, und die Zahl derer mehrt sich, die wieder zu der Annahme einer besonderen Lebenskraft, wenn auch in einer der neueren Forschung entsprechenden Form neigen. Man nennt sie Neovitalisten und auch Haeckel muß schon zu seinem nicht geringen Entsetzen von ihrem Aufkommen Notiz nehmen (S. 106).

Daß es dem Materialismus nicht gelingt, die geistigen, seelischen Vorgänge wie das Denken, Fühlen, Wollen zu erklären, sahen wir schon bei der Darstellung seiner darauf verwandten Bemühungen. Der Schein des Rechts, auf Grund dessen der Materialismus das Geistige stofflich erklären will, liegt in dem tatsächlichen Zusammengehen körperlicher und geistiger Vorgänge, ein Tatbestand, den sonderlich die christliche Weltanschauung nicht bestreitet. Ihr besteht ja der Mensch nur aus Seele und Leib und sie kennt nur ein Fortleben des ganzen Menschen. Aber die Richtigkeit dieses engen Zusammenhanges gibt keinen Grund ab, das Geistige zu einem Stofflichen zu machen, Denken, Fühlen, Wollen sind nun einmal nicht stofflicher Natur, da ihnen alle Merkmale der Materie abgehen. Der Stoff ist sinnlich wahrnehmbar, ausgedehnt, wägbar. Denken, Fühlen und Wollen besitzt aber keins dieser Merkmale. —

Die Erklärung des menschlichen Geisteslebens, insonderheit der Geschichte, will dem Materialismus auch nicht gelingen. Gewiß spielen materielle Motive, Hunger und Durst und Verlangen nach einer besseren Lebenslage auch eine Rolle in der Geschichte, ja eine weit bedeutendere als man früher annahm. Aber die allein treibenden Kräfte, oder die wirksamsten in dem Geschichtsgeschehen sind sie nicht. Das sind vielmehr große Gedanken und starke Willen, geistige Mächte.

Der Materialismus hat allein ein Auge für die Naturwirklichkeit, das Geistesleben ist ihm verschlossen, er kennt nur *eine* Wissenschaft, die Naturwissenschaft. Der Materialismus gibt sich gern den Anschein, als wenn er mit der Naturwissenschaft zusammenfiele, oder mit Notwendigkeit aus ihr erwüchse und die Naturwissenschaft von keinem anderen Standort aus gewürdigt werden könnte. Das ist ein Irrtum. Auch wir sind dankbar und stolz auf die Erfolge der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert, auf die Vermehrung unserer Erkenntnisse und die daraus abfolgende, so viel

angenehmer gestaltete Lage des äußeren menschlichen Lebens. Aber eines vermögen wir allerdings nicht zuzugestehen, daß es nur Natur und nur Naturwissenschaft gibt. Der Materialismus ist dieser Meinung und begeht damit den großen Fehler, einen Teil für das Ganze zu halten, und die auf diesem Teil wirklich gültigen Gesetze und Arbeitsmethoden auch auf alle übrigen Gebiete zu übertragen. Wenn die Naturwissenschaft in erster Linie mit dem Stoff allein und mit stofflichen Kräften rechnet, so ist das recht und billig, und niemand soll es ihr verwehren. Wenn aber alle übrigen Gebiete, die gesamten Geisteswissenschaften und die Religion dasselbe tun sollen, so ist das eine unzulässige Grenzüberschreitung, eine durch und durch unwissenschaftliche Anforderung. Die irdische Welt zerfällt in zwei große Provinzen, in die der Natur und die des Geistes, sie liegen nebeneinander und ragen ineinander hinein und die Saaten in der einen sind nicht unabhängig von dem Wachstum der in der anderen; aber sie fallen darum doch nicht zusammen. Der Materialismus ist halb blind, es fehlt ihm an vollem Wirklichkeitssinn, er ist nicht etwa zu realistisch, sondern nur ein halbierter Realismus. Und hat er schon ein halb erdenblindes Auge, so ist es nicht verwunderlich, daß er den Himmel und seine Wirklichkeit überhaupt nicht zu sehen vermag.

Wir sind nunmehr zur knappen Antwort auf die am Anfang gestellte Frage geschickt, ob der Materialismus Grundlage der Erziehung werden kann, an Stelle der Religion. Sie lautet nein, denn weder ist der Materialismus gutes, gesichtetes Erbe, noch vermag er selbständige Charaktere zu erzielen. Er ist uns unter den Händen zerbröckelt und hat sich unter keinem Gesichtswinkel betrachtet als haltbar erwiesen. Unhaltbares aber zur Grundlage der Erziehung machen, hieße in der Tat Steine statt Brot und Schlangen statt Fische den kommenden Generationen darbieten. Die Erzielung von Charakteren durch den Materialismus wird aus dem sehr einfachen Grunde unmöglich, weil nämlich der Materialismus prinzipiell jede Erziehung ausschließt. Sind die Menschen von Naturnotwendigkeit getriebene Stoffmaschinen, so ist es ein Widersinn, sie

durch Erziehung in eine bestimmte Richtung lenken und ihnen Selbständigkeit ermöglichen zu wollen. Der Materialismus macht die Erziehung zur Unmöglichkeit und die Schließung der Schulen zur Notwendigkeit. Um ein Staubkorn, in das sich der ewige Stoff für eine kurze Spanne zwecklos gekleidet hat, macht man nicht solche Umstände und veranlaßt viele Männer ihre Lebensarbeit in den Dienst seiner Erziehung zu stellen. Denn um Maschinen zu drehen, braucht man keine Schulen und keine Lehrer.

Die Religion eignet sich dagegen noch immer zur Grundlage der Erziehung, weil sie Licht und Leben in sich schließt, die Wahrheiten, welche das Christentum über die letzten Fragen und über den Sinn der Welt und des Lebens verkündet, sind noch immer recht gut haltbar, und seine Fähigkeit, diese Wahrheit zur Lebensmacht umzuwandeln, die Charaktere erzeugt, ist noch nicht entschwunden.

Steht es aber so, dann brauchen wir uns nicht ernstlich davor zu fürchten, daß der Materialismus je an Stelle der Religion, Grundlage der Erziehung werden wird. Vor einem Menschenalter konnte man vielleicht dieser Meinung sein, heute nicht mehr, dazu sind die Kinder des 20. Jahrhunderts denn doch schon zu aufgeklärt. Zwar gleicht der Materialismus dem ewigen Juden, durch die Jahrhunderte ist er gewandert und hat nicht sterben können, das 19. Jahrhundert hat ihn sogar verjüngt und ihn am Schluß noch neu aufgeputzt. Aber Kunst, Sittlichkeit und Religion haben ihn von ihren Schwellen weggestoßen und gönnen ihm kein Stückchen Brot mehr. Die Wissenschaft hat ihm das Grab gegraben. Sein Begräbnis ist im Gange, wir schließen uns dem Zuge an, aber nicht als Leidtragende, sondern als lachende Erben. Denn wir sind gewiß, daß wieder die christliche Weltanschauung es sein wird, die den Materialismus ablöst und beerbt, sie die stete Sonne nach allen Stürmen. Warum das? Weil Jesus Christus, als der ewige Erbherr, noch auf kein Stück seines Erbes verzichtet hat und darum auch auf das zwanzigste Jahrhundert und sonderlich dessen Jugend nicht verzichten wird.

Der Tod und das Leben nach dem Tode.[1]

Der Anfang und das Ende aller Dinge hat für uns ein besonderes Interesse. An den ersten grünen Spitzen der Saat, die aus dunkelm Erdreich hervorbrechen, haftet froh unser Auge und den letzten gelben Blättern, die der Novembersturm dahinfegt, folgt ein teilnahmsvoller Blick. Dem Grundstein eines Bauwerkes werden feierliche Hammerschläge zuteil und um seine Spitze windet sich eine Mauerkrone. Den Anfang und das Ende der Welt haben die Gedanken aller Generationen umkreist und auch der Beginn und der Schluß des menschlichen Einzellebens fesseln jeden nachdenklichen Sinn. Der Kinder Neugier richtet sich auf keine Frage so intensiv wie auf die nach der Entstehung des menschlichen Lebens und die Älteren bannt das Rätsel des Todes.

Manche freilich scheinen es nicht zu kennen. Des Dienstes ewig gleichgestellte Uhr, des Werktags Sorgen und des Sonntags Genüsse nehmen sie ganz in Beschlag oder sie benützen dies alles, um dem Gedanken an den Tod zu entgehen. Denn es gibt doch auch in unserer aufgeklärten, wissensdurstigen, tapferen Zeit zahlreiche Menschen, die vom Ende nichts wissen wollen, die über den Tod nicht aufgeklärt werden möchten und denen der Mut sofort dahinsinkt, wenn sie nur von ihm hören. Sie ziehen nicht in Straßen, die zum Friedhof führen, sie meiden ängstlich den Anblick eines Toten. Ja, selbst ein Mann von der geistigen Höhenlage

[1]) Vorträge, gehalten 1905 in Braunschweig, Dortmund, Straßburg und Rostock. Erschienen im „Alten Glauben" 1905.

Goethes wünschte nach dem Tode seines Sohnes, daß man nur von dessen „Weggehen" redete. Wir stehen anders: wir haben den Mut, uns mit dem Tode zu beschäftigen, weil er für uns nicht das letzte ist, sondern weil ihm ein Leben folgt, das ihn erst voll verständlich macht.

I.

Man kann sich mit keinem Dinge genauer beschäftigen, Stellung zu ihm nehmen, ohne zuvor seine Merkmale und aus ihnen sein Wesen festzustellen. Darum zielt unsere erste Aufgabe auf die Gewinnung der Merkmale und des Wesens des Todes. Wir scheinen es mit ihrer Lösung leicht zu haben. Bestimmt doch unser bürgerliches Gesetz, daß niemand für tot angesehen werden darf, bei dem nicht von berufener Seite bestimmte Merkmale des Todes als vorhanden festgestellt sind. Als solche sichere Merkmale, so belehrt uns ein medizinisches Werk, kommen in Betracht der Eintritt der Totenstarre, der Totenflecke, die Trübung und faltige Beschaffenheit der Hornhaut, die Spuren beginnender Fäulnis. Wir sind überzeugt, daß in alledem untrügliche Merkmale des eingetretenen Todes gegegeben sind, und wir danken unserer ärztlichen Wissenschaft und Kunst diese Feststellungen, mit denen sie uns von dem Gespenst des Scheintodes befreit hat. Aber unsere Frage ist damit noch nicht befriedigend beantwortet. Denn alle jene Merkmale nennen nur Folgeerscheinungen des eingetretenen Todes, und zwar bloß auf einem Gebiete des menschlichen Lebens, dem leiblichen. Den Tod selbst aber und als ganzen lehren sie nicht verstehen. Ja, einige der genannten Kennzeichen setzen unbewußt schon eine Bekanntschaft mit dem Tode voraus. Denn um eine bestimmte Starrheit und besondere Flecke als Totenstarre und Totenflecke zu bezeichnen, muß man schon von anderswoher über den Begriff des Todes verfügen.

So wenden wir uns denn nach anderer Seite um Rat und schlagen eins der großen Lexika auf, in denen das Gesamtwissen unserer Zeit in fester Form aufgespeichert sein soll. Tod, so heißt es dort kurz, ist „das endgültige Aufhören des Stoffwechsels und der sonstigen Lebenstätigkeiten in einem Individuum". Das klingt zunächst ganz belehrend und befriedigend. Aber wenn wir als kritisch gestimmte Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts die ein-

zelnen Ausdrücke genauer betrachten und zergliedern, dann häufen sich schnell die Rätsel und das Nichtssagende des ganzen Satzes tritt ans Licht. Das „endgültige Aufhören", was will das genauer besagen, woran soll man es erkennen? Man würde uns als Antwort auf die oben schon genannten Merkmale verweisen und damit kämen wir zurück, statt vorwärts. Der Stoffwechsel ist gewiß für das Leben charakteristisch. Aber Leben und Stoffwechsel fallen doch nur auf dem Standorte eines veralteten Materialismus zusammen. Darum gefällt uns an dem angezogenen Satze die, freilich rein negative, Aussage am besten, daß der Tod der Gegensatz aller Lebenserscheinungen ist. Der gewiesene Weg, den Tod zu erkennen, würde also das Verständnis des Lebens sein. Wer aber lehrt dieses?

Wir haben eine Reihe von Wissenschaften, die sich eigens mit dem menschlichen Leben und seinen Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten beschäftigen, und dürften von ihnen Auskunft erwarten. Aber so viel wunderbare Erkenntnisse im einzelnen diese Wissenschaften auch gebracht haben, sind sie doch nicht dazu gelangt, das Wesen des Lebens selbst zu enträtseln. Das wissen ihre echten Vertreter auch wohl und stellen es mit allem Freimut fest. Ein vielgelesenes Buch eines Naturwissenschaftlers, der die Dinge rein vom Standort seiner Wissenschaft ansieht, E. Teichmann, „Vom Leben und Tode", sagt gleich in seinen einleitenden Partien: „Der Leser wolle aber nicht erwarten, daß ihm die Erscheinung des Lebens auf die dürren Worte der Formel zurückgeführt werde. Vielmehr erhoffe er nichts anderes, als daß ihm an Stelle eines Rätsels hundert andere treten. Er bleibe sich immer bewußt, daß kein erschaffener Geist ins Innere der Natur einzudringen imstande ist."

So gewinnen wir denn zunächst das rein negative Ergebnis, daß die strenge Wissenschaft uns nichts über das Wesen des Todes noch über das des Lebens zu sagen weiß. Das ist für den nicht überraschend, der bei aller Ehrerbietung vor der Wissenschaft doch die ihr gezogenen Grenzen nicht vergißt und weiß, daß die eigentlich umfassenden Begriffe seiner Weltanschauung dem Menschen einfach unableitbar und undefinierbar, gleichsam intuitiv gegeben werden. Vom Tode läßt sich darum keine streng wissenschaftliche Beschreibung finden, sondern nur eine volkstümliche, die aus dem unmittelbaren Empfinden, aus dem „gemeinen Verstand" der Menschheit

erwächst. Die Menschheit hat nämlich nicht auf die Wissenschaft gewartet noch tut sie es gegenwärtig, um zu erfassen, was Leben und was Tod ist, und um beides zu unterscheiden, sondern sie hat sich dafür auf ihr unmittelbares Empfinden und Urteilen verlassen, wie es sich mit besonderer Deutlichkeit in der Kunst niedergeschlagen hat. Dieses Empfinden gilt es zu hören, um Leben und Sterben in etwas zu begreifen.

Unsere Lebensempfindungen fluten auf und ab. Wann erreichen sie ihre Höhe? Dann, wenn wir am meisten empfangen und am stärksten wirken. Wenn sich vor unserem Blick ein weit Stück wunderbarer Natur auftut und wir alle seine Farben und Reize in uns aufnehmen können, dann schlagen unsere Lebenspulse besonders lebendig. Und entschleiert sich einem Jüngling zum erstenmal die Geschichte mit ihrer Unsumme von Ideen und Wirklichkeiten und bricht in ihm das Gefühl auf: das alles wird mein, dann gewinnt das Rad seines Lebens vollen jauchzenden Lauf. Unser Leben besteht im Empfangen und Aufnehmen der Welt. Aber mächtiger sprudelt noch des Lebens Quell, wenn wir auf die Welt wirken im Tatensturm, wenn ein Stück Stoff sich unter der Hände Arbeit umformt, wenn unsere Waren über das Weltmeer gleiten, wenn unsere Worte vieler Herzen beherrschen, wenn unser Wille den anderer Geister lenkt. Leben heißt Empfangen und Wirken, Hingabe und Hinnahme der Welt. Es ist Wechselwirkung zwischen unserem eigentümlichen Innern und der Umwelt. Eine besondere Eigentümlichkeit des menschlichen Lebens ist seine Gebundenheit an die Körperlichkeit: wir können weder empfangen noch geben ohne durch unsere Sinnlichkeit, die sich selbst wiederum nur durch Wechselwirkungen, durch Stoffwechsel, mit dem Weltstoff erhält.

Steht es so mit dem Leben, dann ergibt sich daraus leicht das Wesen des Todes als seines Gegenteils. Dem Tode fühlen wir uns schon nahe in schwerer Krankheit, weil in ihr unsere Aufnahme- und Ausgabefähigkeit herabgesetzt ist, und zwar durch unser körperliches Befinden. Unsere Genuß- wie unsere Arbeitsfähigkeit liegt danieder und die Beziehungen zur Welt sind gelockert. Der Tod ist der volle Stillstand unseres Aufnehmens und Wirkens gegenüber dieser Welt. Dann ist ein Mensch für uns tot, wenn er uns nichts mehr geben kann, seine Hand nicht mehr auf unser Haupt

legen, seine Worte nicht mehr unserem Ohr zugänglich machen kann. Dann ist er von uns geschieden, wenn er auch die besten Gaben, die treue Liebe bereitete, nicht mehr aufnimmt und keinem stärkenden Worte Gehör mehr gibt. Der Tod ist die Lösung der Wechselwirkungen mit dieser Welt. Er kommt dadurch zustande, daß die leiblichen Organe aufhören, Träger und Vermittler dieser Wechselwirkungen zu sein. So, als den großen Vernichter von Genuß und Arbeit in der Welt, lehrt auch die Kunst das tiefste Wesen des Todes verstehen, wenn sie ihn den Menschen bald aus wildestem Genießen bald aus angespanntester Arbeit herausrufen läßt.

Aus dem gefundenen Wesen des Todes versteht sich leicht und naturgemäß die doppelte, scheinbar gänzlich unvermittelte Wertbeurteilung, die er zu finden pflegt. Den einen ist er etwas Furchtbares, der König der Schrecken, den anderen etwas Freundliches, ein willkommener Erlöser. Die Kunst führt ihn uns vor als grauses Gerippe wie als friedlichen, jugendlichen Boten mit gesenkter Fackel. Der Tod nimmt ein verschiedenes Angesicht an, je nach der Stellung, die man zur Welt hat. Wessen Seele ganz an dieser Welt haftet, wer noch weite Gefilde in ihr erblickt, die sein Fuß noch nicht durchmessen hat, und Spielraum zu umfassender Tat, dem muß der Gedanke einer Lösung von ihr unsagbar schwer werden. Wem die Welt aber nicht hielt, was sie versprach, oder wer sich an ihren Gaben die Zähne stumpf gegessen hat, der kann ruhig, ja mit einer gewissen gedämpften Freude den Tod erwarten. Je weltfremder ein Mensch ist, desto leichter fällt ihm der Tod. Darum stirbt man auch in der Jugend oft mit so viel geringeren Schmerzen als im Alter. Die Bande, die mit der irdischen Umwelt verknüpfen, sind noch wenig und locker und sonderlich die Neigung der Jugend, in einem erträumten Idealreiche zu leben, läßt den Abbruch der derben Wirklichkeit weniger hart erscheinen.

Wesen und Wertung des Todes wurde bisher klar. Wir nahmen beides als etwas Gegebenes hin, als Tatbestände, mit deren Dasein man einfach zu rechnen hat. Aber wie bei allen Dingen, so bricht gerade bei dem Tode mit unaufhaltsamer Macht die Frage nach seinem Warum und Woher auf. Warum stirbt man und wozu stirbt man? Ist der Tod wirklich etwas Selbstverständliches und Natürliches? Vor einem Ja schreckt eine ganze Reihe von Be-

obachtungen des menschlichen Verhaltens gegenüber dem Tode zurück. Zunächst der Unglaube des Menschen an seinen eigenen Tod. An Selbstverständlichem und Natürlichem zweifeln wir nicht, wir können uns auch seinen Eintritt in der Zukunft sehr wohl vorstellen. Aber daß wir einmal tot sein sollten, losgelöst von allen Wechselwirkungen mit der Welt, das glauben wir niemals ernstlich und davon gewinnen wir nie eine deutliche und wahrhaftige Vorstellung. Und gerade je lebendiger wir sind, je mehr wir den Gesetzen unseres Wesens in Empfangen und Wirken folgen, desto unvollziehbarer wird der Gedanke eines völligen Stillstandes: das volle Leben erklärt den Tod für unsinnig.

Und daß es recht hat, bezeugen die starken Unlustgefühle, die der Blick auf den Tod hervorruft. Man vergleicht gern Tod und Schlaf miteinander, um beide als etwas Natürliches erscheinen zu lassen. Aber man übersieht dabei die großen Unterschiede, die zwischen beiden bestehen. Vor dem Schlaf fürchtet sich niemand, weil er als etwas Naturgemäßes erscheint, das Grauen vor dem Tode charakterisiert ihn als etwas Unnatürliches. Die Unsumme von Furcht, die den Tod umlagert und die sich nicht aus den leiblichen Schmerzen erklärt, die mit ihm verbunden und die oft recht geringfügig sind, zumal da sie längst vorher eintritt, spricht laut von seiner Unnatur. Und auch die Erfassung des Todes als eines Erlösers kann dem nicht widersprechen. Die Weltbeziehungen eines Menschen müssen nämlich unnatürliche geworden sein, das Leben muß das nicht geboten haben, was es bieten sollte, wenn er zu der unnatürlichen Rettung durch den Tod greift. Von allen Menschen, die im Leben stehen, wird die sentimentale Todessehnsucht und erst recht das selbstmächtige Herbeiführen des Todes als etwas Nichtseinsollendes empfunden.

Und noch eine dritte Beobachtung bestätigt die gewonnene Auffassung des Todes. Der Tod müßte sich erklären lassen, wenn er etwas Gesetzmäßiges wäre. Das aber ist unmöglich. Selbst der Tod in der Natur als einfaches Vergehen und abgesehen von den besonderen Formen, die er in der Menschenwelt gewonnen hat und an denen unsere ganze Betrachtung haftet, läßt sich nicht erklären. Man hat ja einige Behauptungen, so mit Hilfe des Darwinismus, darüber aufgestellt. Aber sie sind so wenig stichhaltig, daß man

sie selbst in dem Kreise der auf gleichem Glaubens- und Voraussetzungsgrund stehenden Forscher schnell zerpflückt hat. Wir erinnern gegen Weismann an die Bemerkungen Göttes in der freilich eine ebenso magere Ausbeute gewährenden Schrift: „Über den Ursprung des Todes." Hamburg 1883. Denn wenn man den Metazoen aus dem Nützlichkeitsprinzip, um der Übervölkerung vorzubeugen, die Erfindung des Todes zuspricht, so wird das nur ganz harmlose Gemüter befriedigen. Da ist doch in das Nützlichkeitsprinzip eine geheimnisvoll schöpferische Kraft hineingelegt, die Dinge erfinden lehrt, von denen es bisher keine Spur gab, und die Frage anregt, von wannen ihm denn jene eigne. Oder wenn man den Tod als Kunstgriff der Natur feiert, um stetig frisches Leben zu erhalten, so will es rätselhaft erscheinen, warum denn die Natur nicht weniger frisches Leben schuf und dies stetig erhält, statt ein so unangenehmes und umständliches Mittel zur Erreichung ihres Zweckes zu wählen. Auch will mit dieser „Erklärung" der Tatbestand wenig stimmen, daß der Tod sich fast am meisten an das „frischeste" Leben, an das der Blüten und Kinder macht und das alte oft unendlich lange verschont, wie uns das Spangenberg in seinem Bilde „Der Zug des Todes" vor Augen stellt. Noch unverständlicher wird der Tod, wenn E. Teichmann in dem oben angezogenen Buche mit der Behauptung recht hat: „Leben und Tod sind nicht untrennbar miteinander verbunden, es gibt lebendige Organismen, die die Bedingungen ewiger Dauer in sich tragen."

Der Tod läßt sich somit unter kein Gesetz befassen, seine Notwendigkeit und sein Ursprung nicht begreifen. Er ist das schlechthin Unvernünftige und Nichtseinsollende, das Irrationelle. Das darf aber nicht falsch verstanden werden. Der einzelne Todesfall läßt sich sehr wohl erklären und das gegenwärtige allgemeine Herrschen des Todes in der Menschenwelt aus unseren Lebensbedingungen ableiten. Aber unsere Behauptung zielt ja viel weiter. Sie will diese Lebensbedingungen selbst, diese Gesetze, die gegenwärtig und im einzelnen zum Tode führen, als unerklärbar und unvernünftig bezeichnen. Der Tod ist das größte Wunder im Sinne des Widernatürlichen. Denn das Gesetz unseres Daseins lautet: lebe, wirke und empfange in der Welt! Der Tod aber setzt sich dawider, er zerstört unsere Natur, indem er uns der Welt ent-

reißt. Die allein mit den Faktoren unſeres Weltbeſtandes rechnende Wiſſenſchaft und Lebensbetrachtung iſt genötigt, im Tode einen Grenzbegriff zu ſehen, den ſie nicht mehr zu erklären und den ſie erſt recht nicht zu überwinden vermag. Wer nicht gewillt iſt, noch andere Kräfte ins Spiel zu ſetzen, wird ſich bei dieſem Ergebnis beruhigen müſſen und im Tod ein unlösbares Geheimnis zu ſehen haben, deſſen Eigentümlichkeit es aber iſt, uns alle einmal perſönlich zu umfangen.

Eine andere Stellungnahme zum Tode wird nur möglich, wenn eine neue Macht eingeſchaltet wird: die Religion. Für die Religion charakteriſtiſch iſt der Aufbau einer zweiten Welt über dieſer Welt und eine Verbindung, eine Verkehrsgemeinſchaft mit ihr. Die Religion beſteht in den Wechſelwirkungen mit einer Überwelt oder, wie wir kurz dafür ſagen können, mit der Gottheit. Die Annahme einer ſolchen zweiten Wirklichkeit kann aber naturgemäß nicht ohne tiefgreifende Konſequenzen für die Beurteilung des Verhältniſſes bleiben, in dem der Menſch zur Welt im Leben und im Sterben ſteht. In doppelter Hinſicht wird die Religion die Beurteilung des Todes beeinfluſſen können. Einmal wird ſie ihn von ihren Vorausſetzungen zu erklären und dann mit ihren Mitteln zu überwinden ſuchen. Und in der Tat ſind Tod und Religion, wie ein Blick in die Geſchichte und in die Wirklichkeit der Religionen zu erweiſen vermag, ein überaus enges Bündnis eingegangen. Die meiſten Religionen umſchließen irgend welche Erklärungsverſuche des Todes und ſtellen Mittel zu ſeiner Überwindung bereit. Der Tod iſt am dichteſten von religiöſen Zeremonien umgeben.

Infolgedeſſen hat ſich auch die Religion, die hier allein in unſerem Geſichtswinkel ſteht, die chriſtliche, eingehend mit dem Tode beſchäftigt, ſowohl mit ſeiner Erklärung wie mit ſeiner Überwindung. Ja, einer der wichtigſten Wahrheitsbeweiſe für das Chriſtentum liegt gerade in ſeiner Stellungnahme zum Tode. Denn das Chriſtentum erhebt den nicht geringen Anſpruch, den Tod in der Menſchheit zu erklären und zu überwinden. Verfolgen wir nach beiden Richtungen ſeine Gänge und Gedanken!

Das Chriſtentum iſt die durch Jeſus Chriſtus vermittelte Lebensgemeinſchaft des Menſchen mit Gott. Nach ihm hängt alles Leben im Vollſinn des Wortes an der Verbindung, an den Wechſel-

wirkungen mit Gott. Das Leben als die Summe der Beziehungen zur Welt, so wie es früher beschrieben wurde, ist nach christlicher Auffassung eine Gabe Gottes. Unser Leben in der Welt, ihre und unsere Existenz ist weder das erste noch etwas Selbstgegebenes, sondern es stammt von Gott. Er ist der Schöpfer alles menschlichen Lebens und der besonderen Formen, in denen es sich bewegt. Gott allein hat das Leben in ihm selber, alle andere Lebendigkeit ist aus ihm als der Quelle alles Lebens abgeleitet und nur so lange kann es bestehen, als die Beziehungen mit ihm fortdauern. Daß es lebendige Menschen gibt und dazu eine sie umgebende Welt und Organe, die mit ihr verbinden, führt das Christentum auf seinen Gott zurück, der dies alles durch seinen Willen ins Leben rief und erhält.

Aus dieser Erklärung des Lebens folgt sogleich mit Notwendigkeit die einzig mögliche Lösung, die das Christentum für das Rätsel des Todes haben kann. Ursache des Todes kann nur die Aufhebung der Gemeinschaft mit Gott sein. Wie das Versiegen eines Stromes darauf beruht, daß ihm die Verbindung mit seiner Quelle abgeschnitten ist, so das Aufhören des Lebens in der Menschheit darauf, daß ihre Beziehungen zu Gott aufgehört haben. Die Loslösung von Gott bezeichnet das Christentum als die Sünde, so daß seine Erklärung für den Tod sich auch in den Satz fassen läßt: die Ursache des Todes ist die Sünde oder der Tod ist der Sünde Sold! Dieser Zusammenhang von Sünde und Tod ist demnach ein innerer, wesensnotwendiger, nicht ein zufälliger, nur äußerlich gesetzter. Die Meinung, daß der Tod die Strafe der Sünde sei, hat nicht selten zu der Anschauung geführt, als wenn Vergehen und Strafe nur durch einen äußeren Willkürakt Gottes verbunden seien, als habe Gott den sündigen Menschen hinterher den Tod nachgesandt. In Wirklichkeit aber schlug der Mensch, indem er Gott verließ, den Weg zum Tode ein. Denn er wandte sich ja mit der Sünde von der Quelle des Lebens ab, zerschnitt die Bande, die ihm die Wechselwirkungen mit der Welt geschaffen und bis dahin erhalten hatten. Die Sünde schaltete die Ursache des Lebens aus und wirkte damit von selbst den Tod. Gott erkannte nur den geschaffenen Tatbestand an und löste das Band zwischen Sünde und Tod nicht. Oder vielmehr doch: er griff ein, indem er das Band lockerte.

Die bisherige Betrachtung des Todes ist nämlich einseitig. Und wenn man sie als die einzige behandelt, die das Christentum zur Verfügung hat, so beschwört man eine Reihe schwerwiegender Einwände herauf. Gegen die Ableitung des Todes aus der Sünde läßt sich nämlich die Beobachtung geltend machen, daß auf die Sünde keineswegs sogleich der Tod folgte — der Einwand kleidet sich gern in die Form, daß 1. Mos. 2, 17 doch nicht erfüllt sei — und daß der dann später eintretende leibliche Tod in nur sehr äußerlichem Zusammenhange mit dem inneren geistlichen Tod, wie er durch die Sünde bewirkt werde, stehe. Wäre der Tod wirklich die Folge der Sünde, meint man, so hätte er ihr unmittelbar auf dem Fuße folgen müssen und sein Wesen hätte in erster Linie in dem Stillstellen der Beziehungen zu Gott, aber nicht zur Welt, im Zerbrechen der Organe zum Verkehr mit Gott, nicht aber mit der Welt bestehen müssen. Diese Einwände beständen zu Recht, wenn der Tod in seiner jetzigen Gestalt ausschließlich durch die Sünde bestimmt wäre und nicht zugleich durch Gottes Erlösungsratschluß. Wie nämlich die Erlösung bedingt ist durch die Schöpfung, so stehen umgekehrt auch schon die Schöpfungsordnungen wie die in sie eingedrungene Sünde unter den Wirkungen des Erlösungsratschlusses. Der Tod in der eben gekennzeichneten Form hätte jede Erlösung unmöglich gemacht. Um aber den Menschen für eine solche fähig zu halten, hat Gott dem Tode die Gestalt gegeben, welche ihm in der Gegenwart eignet. Sünde und Todesfolge sind auseinandergerissen, um die Spanne Leben dazwischen mit Erlösungswirkungen ausfüllen zu können. Der „geistliche“ Tod ist zunächst in den „leiblichen“ umgeformt, um den Menschen auch für die Wirkungen der jenseitigen Welt offen zu halten und um ihm deutlich werden zu lassen, daß diese Welt nicht sein höchstes Gut ist und daß sie ihm erst recht entschwindet, wenn er sie im Gegensatz zu Gott genießen will.

Trägt aber der Tod nach christlicher Auffassung sowohl die Züge der Sündenstrafe wie des göttlichen Erlösungsratschlusses, dann ist auch jene Doppelheit von Stimmungen verständlich, die sich an ihn heften und von denen früher die Rede war. Als Straffolge der Sünde, der Scheidung von Gott, muß der Tod Furcht und Schauer auslösen, als Mittel der Erlösung dagegen

Gegenstand der Sehnsucht und der Freude sein. Auch die Auffassung des Todes als etwas Unnatürlichem, Unverständlichem wird durch die christliche Verknüpfung mit der Sünde näher begründet. Denn die Sünde ist das durch und durch Unnatürliche und Unverständliche, der irrationale Faktor, der störend in die vernünftige und gute Welt Gottes eingreift, die Dunkelheit, die sich sinnverwirrend in das Licht eindrängt. Alles, was darum mit der Sünde zusammenhängt, sonderlich wenn es so eng wie der Tod mit ihr verknotet ist, bekommt Teil an ihrer Unnatürlichkeit, Gesetzlosigkeit, Unvernünftigkeit.

Mit unseren letzten Ausführungen haben wir uns selbst einen Einwand geschaffen, der so nahe liegt, daß jeder Denkende zu ihm greifen muß: die „Erklärung" des Todes durch die Sünde führt doch nur ein X auf ein doppeltes X zurück. Das ist richtig. Aber auch nur sehr jugendliche und sehr naive Menschen können meinen, daß sich der Weltbestand restlos erklären lasse, und vergessen, daß jede Weltanschauung, es sei welche es wolle, mit einer Reihe von umfassenden Grenzbegriffen rechnen muß, die als gegeben hingenommen und nicht mehr weiter abgeleitet werden. Oder sind Kraft und Stoff, Geist und Unbewußtes, Wille und Vorstellung, Protoplasma und Urzeugung nicht etwa Größen, die wie erratische Blöcke dastehen und an denen man sich den Kopf zerrennt, wenn man sie weiter zurückschieben wollte? Dem Christentum eignet also nichts Besonderes, was seine Haltbarkeit als zureichende Weltanschauung verdächtigen könnte, wenn es einige Tatbestände als gegeben anerkennt und in ihnen Grenzen sieht, über die wir nicht mehr hinaus können. Gott und die Sünde, durch Offenbarung und Erfahrung gegeben, gehören zu ihnen. Sie aber genügen dann, um alles weitere, Leben und Tod, zu erklären.

Aber so sehr es auch mit zu den Aufgaben einer Religion und sonderlich einer so geistigen Religion wie des Christentums gehört, den Weltbestand zu erklären und damit eine theoretische Leistung zu vollbringen, so ist ihr Hauptziel doch eine praktische Umwandlung. Auf unsere Frage angewandt, will das Christentum den Tod nicht nur erklären, sondern vornehmlich auch überwinden. Und es glaubt diese Überwindung in der geschichtlichen Offenbarung in Christus zu haben. Um zu begreifen, wie durch einen einzelnen

geschichtlichen Vorgang eine der ganzen Menschheit eignende, allgemeine Erscheinung — denn das gilt doch von Sünde und Tod — beeinflußt werden kann, bedarf es noch der Erwähnung einer besonderen Voraussetzung, welche die christliche Anschauung über den Zusammenhang von Sünde und Tod macht. Nach ihr ist nämlich die Verbindung von Sünde und Tod geschichtlich entstanden und durch den Gesamtzusammenhang der Geschichte erhalten. Paulus hat im fünften Kapitel des Römerbriefes durch die Sünde Adams den Tod in die Welt kommen lassen: ein Zusammenhang, der sich dann auf alle seine Nachkommen vererbte. Er hat damit, wie wir meinen, etwas durchaus Haltbares ausgesprochen. Soweit wir die menschlichen Generationen in der Geschichte zurückverfolgen, bemerken wir immer Sünde und Tod in gleicher Weise und niemals den Eintritt von beiden. Sind aber der Tod und die Sünde etwas Unnatürliches, so können sie nicht mit dem Menschen gleichzeitig entstanden sein und es bleibt somit als einzig brauchbar die Vermutung übrig, daß der Zusammenhang von Sünde und Tod in den Anfängen des Menschengeschlechts hergestellt ist. Seine Fortpflanzung durch Vererbung ist kein Gedanke, der in der Gegenwart einer besonderen Rechtfertigung bedarf, vielmehr stehen wir in Wissenschaft und Lebensanschauung auf das stärkste unter dem Banne des Vererbungsgedankens. Selbst wenn, wie man neuerdings allgemeiner im Gegensatz zum Darwinismus zu behaupten beginnt, während des Lebens erworbene Eigenschaften sich auf die Nachkommen nicht forterben, so hat die Erwerbung von Sünde und Tod doch die Natur so tiefgreifend umgestaltet, daß ihre Vererbung notwendig werden mußte. Ist aber so in der Geschichte der Tod entstanden und durch sie zu allen Menschen hindurch gedrungen, so ist damit die Voraussetzung für die Behauptung des Christentums gegeben, daß innerhalb der Geschichte das Mittel beschafft worden ist, das den Tod zu beseitigen vermochte.

In der Gestalt Jesu Christi erschien „das Leben" der Welt. Er war der Lebendige, weil er der Heilige war, in ihm fehlte die Ursache des Todes, die Sünde, er stand in voller Gottesgemeinschaft. Gott von Art, war auch seine Menschheit durchdrungen von den ewigen göttlichen Lebenskräften. Darum lebte er so, wie nie ein Mensch zuvor und hernach, in stetiger Hingabe und Hinnahme als

ein Vollbürger zweier Welten. Er nahm alles in sich auf, was die Umwelt ihm bot, die Geschichte seines Volkes und die Natur seines Landes. Auf Israels Lehrer lauschte er schon als Zwölfjähriger und als Mann hörte er niemals auf, Menschen zu verstehen und Eindrücke von ihnen zu gewinnen. Die Aktivität, die in ihm lebte, war so ungeheuer, daß seine Angehörigen auf den Gedanken kommen konnten, er sei von Sinnen. Nach der Kinder Scheitel suchte seine segnende Hand, die Sünder fand das Wort der Vergebung, die Aussätzigen der Befehl der Reinigung. In alledem empfing er die Kräfte einer oberen Welt und wandte zugleich dem offenen Himmel seine Wirksamkeit zu. Dies alles aber nicht um seinetwillen, sondern um der Menschheit willen. „Ich lebe und ihr sollt auch leben“: das gibt erst die doppelte Beziehung wieder, die sich Jesus zum Leben und damit auch zum Tode in der Menschheit zueignete.

Trifft sie aber zu, so steht damit eine Tatsache im schroffsten Widerspruche: nämlich Jesu Tod. In Jesus lag kein Motiv zum Sterben, weil in ihm keine Sünde war. Darum sahen auch seine Jünger in seinem Tod ein unlösbares Rätsel, das sie an seiner ganzen Person und seinem Werke irre machte. Und in der Tat, sein Anspruch, „das Leben“ der Welt zu sein, wäre unwidersprechlich als ein Irrwahn erwiesen, wenn er im Tode geblieben wäre und wenn nicht sein Tod selbst sich als Mittel erwiesen hätte, um der Welt das Leben zu bringen. Jesu Tod wird erst verständlich, wenn er als Mittel, und zwar als das durchschlagendste Mittel zur Durchführung seines Heilswerkes begriffen wird. Und daß seinem Tode eine solche Bedeutung zukommt, bezeugt erst seine Auferweckung von den Toten. Die Auferstehung zeigt Jesus am deutlichsten als den „Lebendigen“ und als den, welcher Macht hat, dieses sein Leben alle Tage bis an der Welt Ende allen Generationen mitzuteilen. Ohne den Auferstandenen hätte das Christentum nicht das Recht, sich als die den Tod überwindende Macht anzubieten. Pauli Kettenschlüsse, 1. Kor. 15, stehen noch heute in ungebrochener Kraft da.

Von dem lebendigen Christus und seiner Todesüberwindung geht das Leben und die Vernichtung des Todes auf alle über, die im Glauben an ihn Anschluß gewinnen. Und zwar hebt diese Überwindung mit der Beseitigung der Ursache des Todes, der Sünde,

an. Der Christ kommt durch die Verbindung mit Christus von der Sünde los und dadurch auch vom Tode. Weil er aber in Christus zugleich auf Gott trifft, ist der Zugang zur Quelle des Lebens für ihn frei geworden und ihre Ströme können nun wieder in ihn hineinfluten. In demselben Maße, in dem sich die Loslösung von der Sünde und die Verknüpfung mit Gott vollzieht, in demselben Umfange weicht die Herrschaft des Todes.

Mit dieser Erkenntnis ist auch schon eine Hindeutung gegeben, um einen Einwand zu erledigen, der sich wider die Behauptung des Christentums, den Tod zu überwinden, erhebt. Man weist darauf hin, daß die Christen ebensogut sterben wie die anderen Menschen, daß auch sie nicht um den Tod herumkommen. Aber wie es gilt: „wenn zwei dasselbe tun, ist es nicht immer dasselbe", so hier: wenn zwei dasselbe erleiden, geschieht es nicht aus den gleichen Motiven. Der Christ stirbt, soweit er noch ein sündiger Mensch ist, aus demselben Grunde, wie alle sterben: nämlich aus Strafe für seine Sünde. Soweit aber in ihm das neue Leben begonnen hat, stirbt er, um von allen Hemmungen dieses Lebens befreit zu werden und zur vollen Entfaltung seines Christenstandes zu kommen. Solange der Christ in Wechselwirkung mit dieser Welt steht, empfängt er auch stetig etwas von ihren Sündenreizen und stößt in ihr auf Schranken, die sein neues Leben nicht hindurchlassen wollen. Weil die Welt im Argen liegt und der Christ ihm entnommen werden soll, ist der Tod auch für ihn eine Notwendigkeit, der ihm die Organe zu fernerem Weltverkehr nimmt. Des Christen Leben ist ein Leben aus Gott und mit Gott, aber die Dinge der Welt drängen Gott immer wieder zurück. So müssen sie uns denn zerbrochen werden, um vollkommene Gemeinschaft mit Gott zu haben. Der Tod ist für den Christen nur noch die Erlösung von der Sünde für Gott.

Daß der Tod für den Christen wirklich ein anderes Angesicht gewonnen hat, verlangt seine Proben. Man sieht sie oft ausschließlich in den Formen, in denen die Sterbestunden des Christen verlaufen, in dem besonderen Frieden und der Ruhe, die über sie ausgegossen sein sollen. Das mag in manchen, ja in vielen Fällen zutreffen. Aber in Gefühlen und erst recht in Gefühlsäußerungen darf die eigentliche Kraftprobe für die Wahrheit des Christentums nicht ge-

sehen werden. Wäre die Besonderheit der Sterbestunde der Hauptbeweis dafür, daß es mit dem Tode des Christen eine besondere Bewandtnis hat, wie stände es dann mit denen, die im Augenblicke dahingerafft werden, die gar keine „Sterbestunde" haben? Oder sind nicht bei vielen die rein leiblichen Komplikationen so groß, daß sie gar keine Gefühle oder wenigstens keine Gefühlsäußerungen aufkommen lassen? So gewiß der Christ auch ein seliges Sterben als eine besondere Freundlichkeit Gottes für sich und die anderen erbitten mag, darauf darf er doch seine Gewißheit, daß der Tod für ihn ein Erlöser ist, nicht bauen. Sie hat er schon mitten im Leben zu erkämpfen und zu bewähren.

Des Christen Stellung zum Tode muß eine andere werden: das erweist sich zuerst im Nachlassen der Furcht. Der Tod hört auf, ein blindes, furchtbares Geschick zu sein, und wird zu einer Fügung Gottes, deren Gerechtigkeit um so größer erscheint, je tiefer die Erkenntnis der Sünde wird. Ein Christ beugt sich unter die gewaltige Hand Gottes und christliche Heroen ringen sich wohl bis zu einem Jauchzen empor, daß Gott in Gerechtigkeit ihre Gebeine zerschlägt. Der Tod gewinnt für den Christen den Charakter der gottgeordneten Notwendigkeit und in allen Fällen findet sein Glaube die tröstende Zuversicht: „Was Gott tut, das ist wohlgetan!", ein Satz, den christliche Kraft sogar in den schwersten Fällen dahin umzugestalten vermag: „Wen Gott lieb hat, der stirbt jung!" Je christlicher ein Mensch dem Tode gegenübersteht, desto milder wird seine Trauer und ihn überkommt bei jedem Todesfalle etwas von der Feierstimmung der ersten Christenheit, die den Todestag als Geburtstag zu einem neuen Leben feierte. Der Christ grüßt den Tod als Erlöser, eine stille Sehnsucht faßt ihn dann und wann: „Müde bin ich aller Leiden, müde, müde, all der Freuden, meine Seele schreit nach dir, Herr, mein Gott, wann rufst du mir?" Er erlebt alle jene Stimmungen und Wünsche, wie sie in wunderbarem Reichtum der Liederschatz der Kirche in sich birgt, wie ein Paulus und ein Luther sie mit der elementaren Kraft ihrer starken Christenseele ausgesprochen haben. Fern von jeder künstlichen Todessehnsucht, scheu vor jedem Spiel mit dem Tod oder gar selbstwilligem Herbeirufen, versucht er mitten im Leben zu sterben, um dann im Sterben zu leben. Denn der Tod ist für

den Christen nicht das letzte, sondern nur der Schluß des zeitlichen Lebens, dem ein ewiges Leben folgt.

II.

War unser Wissen über den Tod schon Stückwerk, wieviel mehr wird dies demgegenüber der Fall sein, was bisher kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Sinn gekommen ist! Wir streifen auf ein Gebiet hinüber, von dem es keine menschliche Erfahrung gibt. Wir müßten überhaupt auf jede Aussage verzichten, wenn nicht jene Welt schon in diese hineinragte, wenn nicht schon ein Stück Himmel und ein paar Sterne gegenwärtig über unseren Häuptern funkelten und wir aus diesem Ausschnitt auf den ganzen Himmel und aus den paar Lichtern auf das Meer von Licht, das dort oben flutet, schließen könnten. Der Inhalt und die Art unserer Hoffnung erbaut sich auf dem Inhalt und der Art unseres Glaubens. Dort wird vollendet, was hier schon begonnen ist, das Leben voll entschränkt, das schon in der Welt im Anschluß an Christus das unsere wurde. Es ist nur ein anderes, lichteres Stockwerk des gleichen Hauses, in das der Christ nach seinem Tode versetzt wird. Und wie unser Glaube getragen und geleitet wird durch die göttliche Offenbarung, so haben wir auch für unsere Hoffnung ein festes prophetisches Wort. Aber wie von diesem Worte schon an mancher anderen Stelle gilt, daß wir hineinschauen „wie in einen Spiegel an einem dunkeln Ort", so trifft das sonderlich auf die Strecken zu, die vom Jenseits handeln. Das göttliche Wort wird erst voll verstanden, wenn seine Zeit erfüllt ist, wenn das ihm entsprechende Erleben und Erfahren hinzutritt. Richtig begriffen wurde die alttestamentliche Weissagung erst, als sie erfüllt wurde. Die tröstende Kraft des Schriftwortes erfaßt der einzelne in seiner vollen Tiefe erst, wenn er selbst in Leid und Not gerät. Darum werden auch die Zukunftsweissagungen voll und in ihren Einzelheiten erst verstanden werden, wenn die Zukunft zur Gegenwart geworden, wenn das Vollkommene gekommen ist.

Das erscheint um so natürlicher, als sich die Offenbarung auf keinem anderen Gebiete so häufig des Bildes und Gleichnisses bedient und keinen sicheren Maßstab in allen Fällen zur Feststellung dessen darbietet, was Bild und was Sache ist. Auch wir

werden fast immer in Bildern, hergenommen aus der zeiträumlichen Welt, reden müssen und darum niemals die ganze Wirklichkeit jenes Lebens erfassen, weil wir nicht wissen, inwieweit es noch unter den Gesetzen von Zeit und Raum verläuft. So gilt es denn auf unserem Gebiete, nicht mehr wissen zu wollen, als man wissen kann, sich eigensinniger Phantasien zu enthalten und nicht ihre Anerkennung von anderen zu verlangen, sondern dankbar sich mit dem zu bescheiden, was wirklich zugänglich ist, und im Ungewissen verschiedenen Vermutungen Spielraum zu lassen. Trotz allem wissen wir doch genug, um die Grundzüge des ewigen Lebens klar zu erfassen und den Reichtum unserer Hoffnung zu rühmen.

Bestand die Bedeutung des Todes für den Christen darin, daß er seine Beziehungen zur Sünde völlig löst und ihn ganz mit Gott verknüpft, so gilt von jenem Leben zunächst, daß es ein Leben ohne Sünde und mit Gott sein wird. Das ist etwas Ungeheures und Hinreißendes. Dahin wird schwinden aller Neid und alle Bosheit, alle unreinen Begierden und alle böse Lust, verschwinden unser Ungehorsam gegen Gott und unser oft so wildes Aufbegehren wider seine Herrschaft. Vergangen ist die Lieblosigkeit gegen die Brüder und die falsche Selbstbehauptung, zu Ende der Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit. Alle die dunkeln Schatten, die unser Leben so qualvoll durchkreuzten und umränderten, sind nicht mehr. An die Stelle der Sünde ist Heiligkeit getreten. Was wir hier nur in wenigen Minuten auf den Feiertagshöhen unseres Daseins erreichten, wird dort stete Wirklichkeit sein, um Mittag wie um Mitternacht. Wir werden Gott dienen, sein Wille wird unser Wille, seine Ziele die unserigen werden. Seine Gaben werden stets offene Hände und seine Befehle stets willige Füße zu ihrer Ausführung finden. Der Brüder Wünsche werden uns höher stehen als die eigenen kleinlichen Interessen, das Herz wird jenen entgegenschlagen.

Unsere Sünde wird verschwunden sein, nicht aber unsere Natur, die Summe unserer Eigentümlichkeiten, die Individualität. Wir alle haben besondere Anlagen und Fähigkeiten, sind eigentümlich geschliffen. Jedes Leben nimmt besondere Windungen und läuft in anderen Bahnen. Darum zeitigt jedes Menschenleben auch ihm eigentümliche Ergebnisse und Werke. Im Unterschiede von anderen Religionen und Weltanschauungen behauptet gerade die christliche

Zukunftshoffnung mit aller Energie, daß der einzelne Menſch mit ſeiner Sonderart, mit ſeinem Lebensinhalt beharrt, daß die charakteriſtiſchen Linien ſeines Weſens nicht verwiſcht werden und er nicht als Tropfen in dem großen Alleinen verſchwindet. Nein, Paulus bleibt Paulus und Luther Luther und wir Kinder des zwanzigſten Jahrhunderts behalten die Eigentümlichkeiten unſeres Lebenskreiſes. Das iſt ein Gedanke, recht geeignet, den manchmal wider die chriſtliche Zukunftshoffnung erhobenen Einwand zu entkräften, ſie mache dieſes Leben völlig wertlos und man begreife nach ihr gar nicht, wozu es überhaupt gegeben ſei. Aber nach chriſtlicher Anſchauung wird der Inhalt des ewigen Lebens bei dem einzelnen Menſchen beſtimmt durch die Reſultate, die es im diesſeitigen gewonnen hat. Die Werke folgen dem Menſchen nach.

Das Weſen des ewigen Lebens teilt mit dem diesſeitigen auch die Formbeſtimmtheit: nämlich den Wechſel von Hingabe und Hinnahme, von Einnehmen und Ausgeben. Gewiß wird uns dort Ruhe beſchieden ſein, ein Ausruhen von Schweiß und Mühſal, die an der irdiſchen Arbeit haften. Gewiß wird alles unruhige Jagen und Haſten, alle Nervoſität aus dem Himmel verbannt ſein. Aber es wird doch eine Ruhe ſein, die fern von Stumpfſinn und Sattheit ſteht, ſondern harmoniſche Bewegung in ſich ſchließt. Ununterbrochen werden wir dort einſammeln und das Beſeſſene und Gewonnene in eigenartiger Prägung wieder ausgeben. Spötter haben ſich darüber Sorge gemacht, daß es im Himmel ſehr langweilig werden müſſe, und chriſtliche Schilderungen, die den Himmel nur als eine einzige liturgiſche Geſangsſtunde ſchildern, ſind daran nicht unſchuldig. Aber jenes Leben iſt voll ausgefüllt durch den Verkehr mit Gott und den vollendeten Menſchen. Gottes Inhalt iſt ſo reich, daß er ſich niemals ausſchöpfen läßt. In ihm ruht die ganze Natur und die ganze Geſchichte: fürwahr der Höhen und Tiefen genug, um immer Neues zu finden! Und in den Brüdern glitzert eine überall verſchieden geſchliffene Natur- und Gnadenfülle, die auszuſchöpfen nimmer möglich ſein und die ſtetig neuen Anlaß zu Glauben und Liebe bieten wird. Reiches intenſives aktives Leben wird dem Chriſten beſchieden ſein. Er wird ſich voll ausleben und Gott und die Brüder dabei auch leben laſſen.

Das Leben in ewiger Vollendung wird von ſteter Seligkeit

begleitet sein. Wurde früher mit Recht festgestellt, daß in einem Menschen die Lebenslust steigt, je reicher er geben und empfangen kann, wieviel mehr muß dies dann der Fall sein, wenn beides zur höchsten Kraftentfaltung gesteigert ist und alle Hemmungen beseitigt sind! Wir werden dort in vollkommenem Maße befriedigt sein, weil wir alles, was wir wollen, in unsere Scheuern sammeln dürfen und jeden Gedanken, jede Willensregung in die vollendete Tat umsetzen können. Glaube und Liebe ohne Maß: das wird die Seligkeit jedes einzelnen ausmachen!

Jeder wird sich voll befriedigt fühlen und doch nicht jeder dasselbe empfangen. Es gibt für den einzelnen noch einen besonderen Lohn, besondere ewige Belohnungen, wie sich das in Schrift und Bekenntnis angedeutet findet. Diese Annahme folgt mit Notwendigkeit aus dem, was wir über die verschiedenartigen Nachwirkungen dieses Lebens in jenes bemerkten. Bleibt Paulus ein Paulus und Luther ein Luther und ich ein Mensch mit dem kleinen Horizonte meines geringfügigen und geistlich oft so armen Lebens, dann müssen jene auch mehr empfangen als ich. Das darf nicht mißverstanden werden. Wir müssen darum deutliche und derbe Bilder heranziehen, um alle falschen Vorstellungen zu verbannen. Die Ewigkeit ist kein Saal mit verschiedenen Rängen, in dem die einen im ersten und die anderen im zweiten Range sitzen und die im Parterre wohl gar neidisch zu denen aufschauen, die bessere Plätze haben. Sie gleicht vielmehr manchem der neueren Säle, wo jeder Platz gleichwertig ist, weil man überall gleich gut hören und sehen kann. Und doch empfangen auch in einem solchen Saale nicht alle das gleiche. Warum? Weil sie verschiedene Ohren und Augen und eine sonderliche Vorbildung haben. Die gute Musik, die etwa dort erschallt, ist allen in gleicher Weise zugänglich und erfreut sie alle. Aber der mit feinerem Gehör und besserer musikalischer Vorbildung Begabte wird tiefer in sie eindringen, mehr von ihr erfassen als die anderen, denen beides fehlt. So wird es auch in der Ewigkeit sein. Die Sonne in der Mitte scheint allen in gleicher Weise und alle fühlen sich durch ihre Strahlen erwärmt und beseligt. Aber je sonnenhafter das Auge des einzelnen gebildet ist, desto mehr Strahlen nimmt dieser auf. Oder sollte nicht ein Paulus, der mehr über die ewigen Dinge gedacht und für sie ge-

arbeitet hat denn sie alle, einmal auch tiefer in sie eindringen als wir? Selig werden wir alle sein, aber diese Seligkeit nach dem Maße unserer Empfänglichkeit aufnehmen. In kurzer Formel würde sich das Gesagte dahin zusammenfassen, daß es zwar nicht objektiv, wohl aber subjektiv Stufen in der Seligkeit gibt.

Gehörte es zu den Eigentümlichkeiten unseres menschlichen Wesens, mit der Welt nur durch bestimmte leibliche Organe in Wechselwirkung treten zu können, so erhebt sich mit Notwendigkeit die Frage, ob wir auch in jener Welt solcher Organe bedürfen werden, um im Vollsinne zu leben. Sollen und wollen wir Menschen bleiben und nicht in Wesen anderer Art verwandelt werden, dann werden wir solche Organe nicht entbehren können. Im Unterschied von Gott und den Geistern ist für den Menschen die Geistleiblichkeit charakteristisch, und wenn es sich um ein menschliches Fortleben nach dem Tode handeln soll, kann dieses nur als ein geistleibliches gedacht werden. So urteilt auch das Christentum. Die griechische, in der neueren Zeit wieder aufgenommene Hoffnung auf eine Unsterblichkeit der Seele allein ist ihm völlig fremd. Es ist darum auch an den sogenannten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele gänzlich uninteressiert. Und diese christliche Auffassung trifft mit der gegenwärtig üblichen Betonung des engsten Zusammenhanges von Leib und Seele im Menschen zusammen, so daß auch der moderne Mensch — wenn er sich überhaupt ein Fortleben nach dem Tode vorstellen will — sich dieses nur in geistleiblichen Formen denken kann. So gehört denn zu den gewissen Stücken der christlichen Hoffnung die Annahme von leiblichen Organen in jenem Leben, um vermöge ihrer die gekennzeichneten Wechselwirkungen zu vollziehen. Handelt es sich weiter um die nähere Bestimmtheit dieser Organe, so lassen sich zunächst einige gewisse Erkenntnisse ausmachen.

Diese Organe werden wirklich und in vollkommenem Maße dazu dienen, unser Inneres zu äußern und das Äußere zu verinnerlichen. Zu den größten und tiefsten Dissonanzen des diesseitigen Lebens gehört die Disharmonie zwischen Geist und Leiblichkeit. Schon in gesunden Tagen will es uns nicht gelingen, alle unsere Gedanken und Willensantriebe in die Wirklichkeit umzusetzen, weil unsere körperlichen Organe das nicht zulassen. Das

Gesichtsfeld unserer Augen ist so begrenzt, daß es immer nur einen kleinen Ausschnitt aus der Welt erfaßt, unser Gehör so grob, daß ihm oft die wertvollsten und feinsten Untertöne entgehen. Und gar erst dann, wenn unsere Körperlichkeit alt, schwach und krank wird, wie sind da Fleisch und Geist widereinander und welche Unlustgefühle entstehen dadurch! Der Geist ist noch frisch, aber die Stimme versagt, die Seele noch durstig nach bunten Farben, aber die Augen spiegeln sie nicht mehr wieder. Das wird in der Ewigkeit anders sein. Die innere Glut wird ohne Verlust an Feuer durch die neue Leiblichkeit nach außen geleitet werden und der tiefste Herzensinhalt Gottes und der Brüder wird unvermindert durch sie unseren Herzen zuströmen. Äußeres und Inneres, Leib und Seele werden einander entsprechen und füreinander gestimmt sein.

Schwierigkeiten und Unsicherheiten für die Vorstellung jener Organe erwachsen erst, wenn wir des Verhältnisses und der Beziehungen gedenken, die sie zu unserer gegenwärtigen Leiblichkeit haben. Denn genau so gut wie unser jenseitiges geistiges Leben mit dem diesseitigen in Beziehung gesetzt wurde, genau so gut müssen auch Fäden zwischen der jetzigen und der zukünftigen Leiblichkeit hin und her laufen, wenn der früher so kräftig betonte Individualismus in vollem Umfange zur Geltung kommen soll. Infolgedessen ist die in Rede stehende Schwierigkeit keine künstliche noch müßige. Zu ihrer Lösung bedarf es zunächst einiger Vorbemerkungen.

An unserer gegenwärtigen Leiblichkeit müssen wir Form und Stoff unterscheiden. Das für den einzelnen bezeichnende Moment von beiden ist aber die Form und nicht der Stoff. Der Stoff der Leiblichkeit ist bei allen Menschen genau der gleiche, überall aus den gleichen chemischen Substanzen, dem gleichen Fleisch und dem gleichen Blut zusammengesetzt. Das Besondere, was dem einzelnen eignet, ist die eigentümliche Form der Lagerung dieser stofflichen Substanzen, wie sie sich etwa in den charakteristischen Linien des Gesichtes und dem unwiederholbaren Metall der Stimme ausprägt. Fleisch und Blut sind aber auch insofern nicht unser Privateigentum, als sie im Laufe unseres Lebens in stetem Wechsel, Stoffwechsel, begriffen sind, so daß wir nach etwa sieben Jahren nicht mehr einen einzigen gleichen Tropfen Blut wie heute besitzen. Steht es aber so und haben wir in dem Festgestellten eine göttliche

Schöpfungsordnung zu sehen, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß sich der Zusammenhang zwischen unserer gegenwärtigen und zukünftigen Leiblichkeit in erster Linie auf die Form beziehen wird, weil nur sie das vermittelt, worauf es ankommt: nämlich die Erhaltung der Individualität auch auf dem leiblichen Gebiete. Wie es dagegen mit dem Verhältnis der beiderseitigen Stofflichkeit steht, muß mindestens als eine offene Frage bezeichnet werden.

Einmal wissen wir gar nicht, ob in jener Welt der Stoff, und zwar in dieser Form, Bestand behalten wird. Dann aber erwächst auch aus der Behauptung von der Gleichheit des Stoffes hier und dort eine große Schwierigkeit, nicht etwa nur für den ungläubigen Verstand, sondern gerade für den festen christlichen Glauben, der ebenso entschieden an den ersten wie an den zweiten und dritten Artikel glaubt. Gott der Schöpfer hat es nämlich so geordnet, daß die Stoffe, die meinem Leibe einst gehört haben, auch Bestandteile anderer Organismen, ja durch mancherlei Verwandlungen hindurch auch anderer menschlicher Leiber werden. Sollte er als Erlösergott nun wider diese seine Schöpfungsordnung auftreten und durch allerlei Wunder hindurch das vielen gemeinsam Gewesene zu dem Sonderbesitztum einzelner umformen? Es bedürfte dieser Erwägungen freilich nicht, wenn das göttliche Wort mit voller Deutlichkeit hier eine Entscheidung gäbe. Dem ist aber nicht so. Die Lehre von einer Auferstehung des Leibes ist zweifellos in ihm gegeben. Dagegen gehen die Meinungen auch derer, welche sich gern unter das Wort der Schrift beugen, darüber auseinander, ob es auch eine Auferstehung des Fleisches annehme. Es handelt sich wesentlich um die Auslegung des fünfzehnten Kapitels des ersten Korintherbriefes. Der bekannte Vers: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben", 1. Kor. 15, 44, scheint mir wenigstens so deutlich gegen eine Auferstehung des Fleisches zu sprechen und mit der ganzen Bilderwelt, die Paulus in diesem Kapitel entfaltet, so gut zu stimmen, daß ich jede andere Auslegung als gekünstelt ablehnen muß. Doch mögen andere Bibelleser auf Grund ihres Schriftverständnisses anderer Meinung sein: um eine Frage von entscheidender Bedeutung handelt es sich nicht. Als guter Lutheraner kann man sich für unsere Meinung auch auf einen Satz Luthers berufen, trotzdem dieser an anderen Stellen wieder zur

Auferstehung des Fleisches neigt, auf einen Satz, der im „Großen Katechismus“ zu finden ist und da lautet: „Daß aber hie stehet ‚Auferstehung des Fleisches‘, ist auch nicht wohl deutsch geredet, auf echt Deutsch würden wir also reden: ‚Auferstehung des Leibes oder Leichnams‘.“

Die Hauptschwierigkeit in der Verhältnisbestimmung zwischen den diesseitigen und jenseitigen Daseinsformen liegt gar nicht da, wo sie meist gesucht wird: in der Erhaltung der Stofflichkeit. Das ist, wie wir sahen, eine verhältnismäßig untergeordnete und herzlich nebensächliche Frage, die nur einen kleinen Ausschnitt aus dem viel umfassenderen Problem ausmacht, wie denn überhaupt irgend welche Beziehung und Gleichheit zwischen Diesseits und Jenseits walten kann, trotzdem beide durch den harten Bruch des Todes getrennt sind. Diejenigen, die an eine Unsterblichkeit der Seele glauben, stehen hier genau vor der gleichen Schwierigkeit wie die, welche eine Erhaltung des Leibes oder des Fleisches annehmen. Wie ist es denn möglich, daß die Seele bleibt, was sie ist, trotzdem der Tod sie in völlige Regungslosigkeit versetzt, wie kann ihr Inhalt und wie können ihre Formen bleiben, trotzdem sie im Tode in das Nichts zu versinken scheinen und jeder Betätigung entäußert werden? Zunächst können wir auf einige Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens verweisen, bei denen durch harte Brüche und scheinbaren Stillstand hindurch doch ein Gleiches beharrt, um uns die Sache etwas näher zu rücken.

Schon bei dem regelmäßigen Schlafe ist es doch etwas Wunderbares, daß der geistige Inhalt unseres Kopfes beharrt, trotzdem er längere Zeit außer Betätigung war, daß wir des Morgens denselben Gedankengang an der Stelle wieder anspinnen können, wo wir ihn des Abends abbrachen. Noch eigentümlicher ist es, daß selbst bei langen, schweren Krankheiten, die mit Bewußtlosigkeit verbunden sind, der Inhalt des Bewußtseins meist zu beharren pflegt, sich also durch tiefe Brüche hindurch zu erhalten vermag. Infolgedessen ist es für uns keineswegs unvorstellbar, daß auch durch den Tod hindurch vom Menschen etwas bleiben und in einem anderen Dasein zu neuem Leben erwachen kann. Der Christ ist freilich mit seiner Gewißheit nicht allein an diese Möglichkeiten gewiesen, sondern er gründet sie auf eine Betätigung Gottes. Wie

er schon in seinem irdischen Leben seinen Bestand von Tag zu Tag, von einer Nachtwache zur anderen auf Gottes schöpferisches und erhaltendes Tun gründet, so befiehlt er sich erst recht in seiner Sterbestunde samt Seele, Geist und Leib in Gottes tragende Arme. Von ihm erwartet er, daß er die abgerissenen Fäden wieder anspinnt und die Brücke zwischen Diesseits und Jenseits schlägt, was der Vergänglichkeit angehört, ausscheidet, was für die Ewigkeit brauchbar ist, erhält. Auch von diesem Tun Gottes und gerade von ihm ist er gewiß: „Weg hast du allerwegen, an Mitteln fehlt's dir nicht!"

Gott führt durch des Todes Türen träumend und schlägt unsere Augen für das neue Leben auf. Aber wann geschieht das, sogleich oder erst am Ende der Tage? Schriftkundige Leser werden aus dem göttlichen Wort bald den Eindruck gewonnen haben, als entscheide sich das Schicksal des Menschen sogleich nach dem Tode und hebe sofort das selige Leben an, bald wieder den anderen, als geschehe das erst bei dem jüngsten Gericht. Unter der Voraussetzung, daß es im Jenseits überhaupt keine Zeit mehr im Sinne des Vorher und Nachher gibt, würde zwischen beiden Vorstellungen kein Unterschied sein, dem Gestorbenen keine Zeitspanne zwischen seinem Heimgange und dem Endgericht zu liegen scheinen. Aber da die Schrift die Zeitvorstellung anwendet und der jüngste Tag zugleich den Abschluß der irdisch zeitlichen Entwicklung bringen soll, wird man eine Ausgleichung beider Meinungen doch für notwendig erachten müssen. Will man nicht zu der Vorstellung eines Seelenschlafes greifen, so ist die Annahme unausweichlich, daß der Mensch sofort zum Bewußtsein seines Zustandes kommt, mit Gott vereinigt wird, seine Seligkeit anhebt, daß er noch heute im Paradiese ist. Aber vielleicht ist dies ähnlich zu denken, wie wir es bei der Frage nach den Stufen der Seligkeit andeuteten: daß die Aufnahmefähigkeit für Gott und seine Gaben auch bei den einzelnen Menschen eine wachsende, eine zunehmende ist.

Das Kind ist schon glücklich, wenn auch nur wenig Güter in seine Hände gelegt werden. Zum Jüngling herangereift, kann und muß es mehr haben, um zufrieden zu sein, und dem Manne wiederum muß noch mehr zugänglich werden. Vielleicht — wir schicken das Wort noch einmal voraus, um diese Aussage als bloße Vermutung zu charakterisieren — liegt nun zwischen dem Tode des

einzelnen und dem jüngsten Tage ein solches allmähliches Hineinwachsen in die Seligkeit. Dürfen wir das annehmen, dann wäre uns auch aus einer Verlegenheit geholfen, die bei dem Blick auf das Schicksal derer entsteht, die im natürlichen, geistigen und geistlichen Sinn als Kinder hinübergehen. Sollen sie in diesem Zustande beharren? oder sollen sie, wie mit einem Zauberschlage verwandelt, aus Blüten Früchte werden? oder liegt es nicht näher, sie in steter gerader Aufwärtsbewegung zu denken? Freilich wenn so für diesen „Zwischenzustand" ein bestimmter Inhalt gewonnen, er mit reichem Leben erfüllt wird, dann ist aus unseren Voraussetzungen notwendig noch eine Folgerung zu ziehen. Hängt die Lebendigkeit des Menschen daran, daß er aus Leib und Seele besteht, und soll er gleich nach seinem Tode zu neuer Aktivität erwachen, so muß er sofort mit bestimmten Organen begabt werden, für die man wohl den nicht gerade glücklichen Ausdruck der „Zwischenleiblichkeit" geprägt hat, über die nähere Vermutungen aufzustellen gänzlich zwecklos wäre. Nach dem Gesagten bestimmt sich die Bedeutung des jüngsten Gerichtes. Wir treffen wohl den Kern der Schriftaussagen, wenn wir es den schon vorhandenen und auch dem einzelnen bewußten Tatbestand in aller Öffentlichkeit feststellen, die Entwicklung oben und unten völlig abschließen und das ewige, vollendete Reich Gottes beginnen lassen. Das jüngste Gericht stellt vor aller Augen fest, welche Bewandtnis es mit dem einzelnen hat. Es endet sein geistiges und geistliches Wachstum. Es gibt oder vervollkommnet ihm die leiblichen Organe und schließt die einzelnen in vollendetem Maße mit Gott und den übrigen Verklärten zu dem ewigen Reich Gottes zusammen.

Während es dahingestellt bleiben muß, ob und welche Beziehungen zwischen den einzelnen Verstorbenen gleich nach ihrem Tode walten und wir über ihre etwaige Teilnahme an den Geschicken dieser Welt ganz im Dunkeln sind, findet auf dem neuen Himmel und der neuen Erde eine wirkliche Gemeinschaft unter den vollendeten Menschen statt. Freilich ist diese menschliche Gemeinschaft nicht das erste und nicht die Hauptsache. Hier scheidet sich die wirklich christliche Zukunftshoffnung scharf von allen natürlich sentimentalen Phantasien. Für viele Menschen, auch für Christen fällt das Jenseits zusammen mit dem „Wiedersehen". Für sie stellt

sich die Ewigkeit, wenn wir es einmal etwas drastisch ausdrücken dürfen, als ein großer Familientag dar, bei dem man selbst alte Freunde und Bekannte trifft und von ihnen wiedergesehen wird, wobei es dann viel Umarmen und viel des Interessanten zu hören geben wird. Kommt der liebe Gott und der Herr Christus dann auch noch dazu, dann hat man gewiß nichts dagegen. Man wird sie auch sicher ehrerbietig aufnehmen, aber doch mit dem Gefühl, wie man etwa den Pastor an der Hochzeitstafel sitzen sieht. Man weiß so recht nicht, was man mit ihm anfangen soll, und läßt ihn gern etwas früher gehen.

Die christliche Hoffnung dagegen stellt Gott und Christus mit heiliger Energie in den Mittelpunkt. Sie stehen in der Mitte und aller Augen sind ihnen zugewandt und jedes Knie beugt sich ihrem Throne. Von ihnen kommt die Flut von Licht und der Strom des Lebens, ihnen zu steigt Rauchwerk, Gebet und Lied auf. Nur der erfaßt darum wirklich die christliche Zukunftshoffnung, der in erster Linie zu Gott und seinem Heiland kommen und dadurch selig werden möchte, dessen innerster Wunsch es ist: „Laßt mich gehn, laßt mich gehn, daß ich Jesum möge sehn!“ Ist dies der Fall, so mag er an die erste Hoffnung die zweite schließen, auch mit denen verbunden zu sein, mit denen er hier verknüpft war. Dauern alle die besonderen Eigentümlichkeiten und Ergebnisse unseres individuellen Daseins fort, so natürlich auch die Bande, die wir mit anderen Menschen geschlossen haben und die oft das beste Stück, den größten Reichtum unseres Lebens ausmachten. Freilich soweit diese Beziehungen nur irdisch-fleischlich oder gar sündig waren, sind sie zersprengt und werden nicht wieder angeknüpft. Nach Jesu Wort wird man im Himmel weder freien noch sich freien lassen. Je mehr sie dagegen vergeistigt und verinnerlicht waren, an dem tiefsten Kern unseres Wesens hafteten, je mehr es sich um „Wahlverwandtschaften“ handelte, desto gewisser können wir sein, daß sie sich wieder schlingen und auch dort das Glück unseres Daseins mit ausmachen. Und wo eine Gemeinschaft in Glauben und Liebe bestand, wo gemeinsames Bekenntnis zu Jesus und Dienst an seinem Reiche einte, da können wir doppelt gewiß sein, daß sie sich in verstärktem Maße wiederfinden werden.

Macht das Wesen des ewigen Lebens die Gemeinschaft mit Gott

aus und besteht das Verhältnis zu den anderen Menschen nur in der Unterordnung und in der Verträglichkeit mit ihr, so ergibt sich, daß allein die Menschen in dem christlichen Himmel Platz finden können, die dafür einen Sinn haben: „Gott alles in allem!" Spötter haben mehrfach bei der Beschreibung der christlichen Seligkeit gemeint: in diese möchten sie nicht hinein, in ihr würden sie sich nicht nur langweilen, sondern höchst unglücklich fühlen! So wenig ihnen jemand eine Freude damit machte, sie stundenlang in eine Kirche zu setzen oder christliche Liebesarbeit von ihnen zu verlangen, so wenig würde es für sie Seligkeit sein, stets an Gott glauben und den Bruder lieben zu müssen. Und sie haben recht! In den christlichen Himmel paßt nur der, welcher sich die Organe gewonnen hat, um seinen Inhalt als Seligkeit zu empfinden. Darum kann er nicht allen Menschen zuteil werden, weil nicht allen diese Beschaffenheit eignet. Das ist kein grausames und ungerechtes Gottesurteil. Kein Cherub mit flammendem Schwerte hält diejenigen vom Paradiese zurück, die gern hineinwollen, sondern die bleiben zurück, die keine Fähigkeit gewonnen haben, die christliche Seligkeit zu genießen. Eine innere Notwendigkeit verbietet es darum, allen Nichtchristen das gleiche Schicksal zuzusprechen wie den Christen.

Wer zu diesen Nichtchristen gehört, das zu untersuchen, würde eine besondere Abhandlung erfordern. Nur wenige Striche finden noch im Rahmen unserer Aufgabe gewiesenen Platz. Bibelkundige Leser wissen, daß es bloß von einer Sünde heißt, daß sie weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann: von der Sünde wider den Heiligen Geist. Aber sie wissen auch, wenn sie zudem die mancherlei Schriften über diese Frage kennen, wie schwierig das Wesen dieser Sünde genauer zu bestimmen ist. Es kann nur aus einem Gesamtverständnis des Christentums und sonderlich des Heiligen Geistes gewonnen werden. Dann ergibt sich als die notwendige Voraussetzung dieser Sünde die innere und bewußte Erkenntnis der Heilsbedeutung der christlichen Wahrheit für die eigene Person. Und die Sünde selbst besteht dann in der bewußten und dauernden Ablehnung dieser intimsten und wirksamsten Anbietung des christlichen Heils. Aus dieser Erkenntnis folgt für unsere Frage erstens, daß keinesfalls alle die, welche niemals mit Christus in Beziehung getreten sind, von der christlichen Seligkeit ausge-

schlossen werden, und zweitens auch nicht einmal die, welche nur äußerlich, nur geschichtlich mit Christus bekannt geworden sind. Wie in keinem anderen Heil und kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darin sie sollen selig werden, denn der Name Jesu Christi, so ist auch das Unheil im christlichen Sinne von nichts anderem abhängig als von der inneren Stellung zu Christus. Nichts anderes entscheidet, keine Gewissens- und keine Gesetzesnorm. Ja selbst, wenn etwas derartiges in der Schrift stände, so würden wir es mit echt lutherischer Kühnheit aus dem Kanon streichen: denn es triebe ja nicht Christus!

Diese Wahrheit allen zu bezeugen, ist auch der einzige Anteil, den wir am Geschick der anderen Menschen von Gott zugemessen erhalten haben. Wir besitzen nicht das Richteramt weder über unser eigenes ewiges Schicksal noch über das der anderen. Kümmern wir uns allzusehr um der anderen Leben und vergessen wir dadurch, die eigene Seele für die Ewigkeit zu bereiten, dann könnte uns dasselbe fast unwillige Wort Jesu zuteil werden, das er einst dem Petrus zurief, als dieser sich voreilig um das Schicksal des Johannes bekümmerte: „So ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehet es dich an? Folge du mir nach!“ Joh. 21, 22.

Der Anschauung wie der Kraft zu folgen, die das Christentum gegenüber dem Tode und dem Leben nach ihm besitzt, ist auch in der Gegenwart noch möglich. Beides steht mit keiner gegründeten wissenschaftlichen Erkenntnis in Widerspruch, sondern hebt da an, wo die Wissenschaft am Ende ist. Aufgebaut auf religiösen Tatbeständen, auf Gott und die Sünde, deren Wirklichkeit sich durch Nacherleben stetig erproben läßt, stellt die christliche Beurteilung des Todes und des Lebens nach ihm ein in sich geschlossenes, widerspruchsloses Ganzes dar. Deutlich leuchtend und klar sind ihre Umrisse, mag auch im Bilde selbst einzelnes nur leicht schattiert werden können und anderes in vollem Dunkel bleiben. Es geht von ihm doch noch immer im Leben und im Sterben die alte Kraft aus, die schon Paulus das Bekenntnis ermöglichte: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg ... Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unseren Herrn Jesum Christum!“

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei), Naumburg a. S.

3 2044 069 673 291

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.